Karl Mannheim

IDEOLÓGIA ÉS UTÓPIA

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/ideologiaesutopi0000karl

70951
307

KARL MANNHEIM

IDEOLÓGIA ÉS UTÓPIA

KARL MANNHEIM

IDEOLÓGIA ÉS UTÓPIA

Belső használatra

A MŰ EREDETI CÍME
KARL MANNHEIM:
IDEOLOGIE UND UTOPIE
VERLAG FRIEDRICH COHEN. BONN 1929

A polgári szociológia jelentősebb termékei közül ezúttal Karl Mannheim: Ideológia és utópia című munkáját jelentetjük meg, amelyet az MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete közreműködésével készíttettünk elő.

IDEOLÓGIA ÉS UTÓPIA

BEVEZETÉSKÉNT

E könyv címe arra a valamivel mélyebben fekvő összefüggésre utal, amely a két következő, különben önmagában teljesen zárt, és egymástól függetlenül keletkezett kutatást összeköti. Nem architektonikus értelemben egészíti ki egymást a két tanulmány, és semmiképpen sem épít egyik közvetlenül a másik eredményeire. Egy és ugyanaz a sugár fut végig mindkét problémafelvetésben, hogy kérdéssé vált élethelyzetünket újra elemezzük és megmagyarázzuk. Mindkét kutatást problémavázlatnak szántuk, első kísérletnek, hogy megvilágítsunk néhány fontosnak tűnő összefüggést szociális és lelki téren. A tudásszociológiai nézőpont még túlságosan új, hogy az egyes részleteknél időzzünk, és még nem elég kész ahhoz, hogy lehetővé tegyen szisztematikát és architektonikát. Mindig új megközelítéseken kell először az új aspektust próbára tenni. Egyrészt filológiai pontossággal ábrázolni kell a történelmi folyamat egyik-másik döntőnek ítélt és megélt pontját[1], s másrészt rögzíteni kell a totális összefüggés egyes állomásait, hogy az egyre szélesedő tervet kutatás közben vázoljuk fel. Mert itt is úgy van, mint minden új orientálódásnál a világban: csak a dolgok vizsgálata közben (egy lappangó, a reflexió elől rejtve maradó impulzus által vezetve) jön létre és ölt alakot a vezérfonal, amely mindent összetart. De minden kísérlet a kezdeti helyzet erőszakos átlépésére, és az új alapról, egy már új rendszer kialakítására, elkerülhetetlenül a megelőző szemlélet premisszáinak, fogalomrendszereinek és rendtípusainak esik áldozatul, amelyek még az új valóságokat nem tartalmazzák és ezért azokat nem világítják meg.

A tudásszociológia még abban a boldog keletkezési állapotban van, amikor még mint tudomány nem merev rendezési séma alakjában, nem mint kész eredmény, mint egy világát akár csak látszólag is feldolgozott szemlélet lecsapódása létezik. Rajta még

fölismerhető, ami az úgynevezett iskolatudományoknál sokszor kiesik látókörünkből, hogy a gondolkodás — az egyetemes összefüggés szemszögéből — sohasem öncél, hanem mindig újjáalakuló, a történelmi folyamat változásaival mindig átalakuló eleven organon: fejlődő szerkezet, amelynek elemében végbemegy az új emberré-levés is. Ezért a következő kutatásokat nem akarjuk kiemelni abból az élő folyamatból, amelyben tulajdonképpen a dolgok problematikussá válása éppen elkezdődik, ahol a gondolkodás még összekapcsolódik azzal a közvetlen ösztönnel, amely tulajdonképpen először vezet el az átélés reflexióvá válásához.

Tehát nem ott akarjuk kezdeni, ahol ezen vizsgálatok rendszeres kezdete valószínűleg van, nem akarjuk explicitté tenni a hallgatólagos előfeltevések láncát, hogy ezáltal elkülönítsük a közvetlen léthelyzetet és a bonyolult „élethelyzetet", amelyből mindkét vizsgálat kiindul. Éppen ellenkezőleg, rögtön az elején arra a pontra akarunk rámutatni, ahonnan egyedül érthető meg aztán minden, és az utólagos átélés számára elérhető. Minden élethelyzet, amelyből minden kérdésünk kiindul, egyetlen kérdésben foglalható össze: hogyan gondolkodhat és élhet az ember egy olyan korban, ahol az ideológia és az utópia problémáját radikálisan vetik fel és gondolják végig?

Míg a „Lehetséges-e a politika mint tudomány?" című kutatás azt teszi feladatául, hogy utánajárjon a gondolkodás ideologikus volta gondolatának annak legkövetkezetesebb formájában, addig az utópikus tudattal foglalkozó munka azt kísérli meg, hogy megvilágítsa az utópikus elem jelentőségét gondolkodásunk és átélésünk számára. Az egyik tárgyalásban az ideológiaproblémát legkövetkezetesebb formájában a mai gondolkodás döntő áramlataira vonatkoztatjuk. Kísérletet teszünk a tapasztalati bizonyító anyag alapján annak megmutatására, hogy már a legegyszerűbb problémafelvetésnél, már egy olyan egyszerű kérdésfeltevésnél, hogy hogyan viszonyul az elmélet a gyakorlathoz, már csak azért is mindig különböznek a gondolati eredmények, mert már a probléma felállításában a fogalmak meghatározása (teljesen akaratlanul) a szemlélő személy társadalomban elfoglalt helye szerint szokott sikerülni. A második vizsgálatban megkíséreljük — legalább a szellemtörténeti és szociális változás döntő pontján — ugyancsak az empirikus bizonyító anyag alapján megmutatni, hogyan feltételezi messzemenőleg az utópikus elem átalakulása a társadalmilag és politikailag mindig differenciált tudat struktú-

raváltozását — hogy tehát tudattörténetet alapjában lehetetlen írni, mielőtt az ember az utópikus elem átalakulásának legfontosabb szakaszaival tisztában nincs.

Tehát két oldalról, az ideológia- és az utópia-problematika felől teszünk kísérletet egy fennálló összefüggés felmutatására, mindenekelőtt tényekkel bizonyítva, kímélet és önmagunkra való tekintet nélkül és a legszigorúbb következetességgel eljárva. A gondolkodás mindenkori utópikus és ideologikus jellegét eddig többnyire csak pártosan (azaz az ellenfél gondolkodásában) nézték, miközben mindenki megkímélte saját álláspontját. Itt arra a kísérletre vállalkozunk, hogy minden álláspontot az ideologikus és utópikus elem szempontjából rendezünk, hogy végre egyáltalán megtisztított kérdésfeltevéshez jussunk. Csak miután a lépésről lépésre haladó kérdésfeltevésnek ezt a mai helyzet számára elengedhetetlen radikalizálását elértük, kérdezheti az ember ezek után, hogyan lehet a gondolkodásnak ezen a fokán még egyáltalán megismerés, a létnek ezen a fokán hogyan lehetséges még szellemi létezés.

Hangsúlyozni kell, hogy számunkra mindenekelőtt fejtegetésünknek az első része fontos, mindkét vizsgálatban azok a megállapítások, amelyek tényszerűen, de tendenciájukban a totalitás felé irányulva, megkísérlik megragadni gondolkodásunknak és létünknek azt a válságát, amelyet az ember sejtésszerűen vagy gyakran csak homályosan már a tárggyal kapcsolatos reflexió nélkül érez. Különben ugyanis egészen akaratlanul, de az eleven kifejtés kényszerétől hajtva, ilyen problémák előtt találja magát az ember, hogyha hirtelen nem érti meg saját magát vagy partnerét, vagy pedig ha az átgondoltnak és megvilágítottnak egészen a peremén feltűnik a teljesen homályban maradt elem, a fogalom mélysége, mint marginális érték. Mert akkor lesz a tény látható, ha ott, ahol még tisztázás lehetséges, a legszigorúbb világosságra törekszünk, mint ahogy minden világosság csak a nem-világos elemében létezik. Ezeknek a vizsgálatoknak az a lényeges célja, hogy először egyáltalán eljusson ehhez a peremjelenséghez, és gondolkodásunk közegének világos meglátásával egyre inkább belénk vésse jelenlétének tudatát.

Miután a könyv a gondolkodás válsághelyzetének tudatában van, de nem kételkedik a megoldhatóság kilátásaiban, nem ad mindenekelőtt korai megoldásokat. A problematika elhomályosítását jelentené, ha a mi helyzetünkben elsietve valami ma abszo-

lútumként kínálkozó részbizonyosságba bocsátkoznánk, és ezáltal elfordítanánk fejünket a csak a forrongásban megpillantható jelenségektől. Először el kell mélyíteni a válságot, engedni, hogy terjedjen, ami ingadozó, azt kérdésessé tenni, hogy a kutató szemével járjunk utána a folyamat természetének. Így mindenekelőtt szükséges saját gondolatainkkal szemben is résen lenni, hiszen a mi gondolkodásunkra is különböző lehetőségek vannak, amelyeknek ellentmondását különben buzgón elfedjük magunk előtt. Ezért nem akarjuk a különböző szempontokból fakadó ellentmondásokat retusálni, mert most még nem az a fontos, hogy melyiknek van igaza, hanem hogy határozottan láthatóvá tegyünk minden ellentmondást, és így a jövő megoldási kísérleteit a kérdésessé tett (dolgot) magasabb síkon és a legnagyobb átfogóképességgel ragadhassuk meg.

Ilyen szándék és ilyen téma számára a klasszicista architektonika a legalkalmatlanabb ábrázolási stílus volna, mert annak kiegyensúlyozott nyugalma éppen a mindenkori problematikusat fedi el. Ezért szándékosan elkerüljük az ábrázolásba kívülről bevitt szerkezetet, hogy annál inkább a gondolat belső logikáját kövessük. Ezért gyakran csak annyi érvet és tényt hozunk, amennyit a probléma természetes terjedelme megkövetel, fordítva viszont gyakran mindent kérdésessé teszünk, ami azok összefüggéséből egyáltalán elérhető.

Annyit ugyanis mindenekelőtt látni kell, hogy az ideológia és utópia problémájának felmerülésében nem egyszerűen két újszerű, de különben önmagáért és önmagában elszigetelt jelenség választódott ki. Az ideológia és utópia szavak nem egyszerűen két új tény történelmi felmerülését mutatják, hanem egy alapvetően új téma aktuálissá válását. Az egész világ lett tulajdonképpen bennük új értelemben témává, mert közegükben azok az értelmi vonatkozások, amelyek tulajdonképpen a világot világgá teszik, új megjelenési módokban lépnek fel számunkra.

Miben áll ez az új megjelenési mód, amely alapvetően meghatározza helyünket a világban, még inkább viszonyunkat önmagunkhoz és a minket vezérlő eszmékhez? A legegyszerűbben megfogalmazva abban, hogy míg a korábbi naiv, meg nem tört ember „eszmei tartalmakat" rögzítve élt, nálunk egyre inkább az a tendencia, hogy ezeket az eszméket mint ideológiákat és utópiákat éljük meg. A zavartalan, eszméken alapuló gondolkodás számára az eszme maga a kétségbevonhatatlan realitás; minden eset-

leges valósághoz való közeledés ugyanis ennek a közegében megy végbe, minden valódi lét és minden valódi megismerés csak eme magasabban való részesedés által lehetséges.

Ezzel magától értetődően még nem mondjuk, hogy a régebbi idők embere kizárólag az őt vezérlő eszmék szellemében élt volna, vagyis, hogy valamiféle értelemben „jobb" lett volna — gondolkodásának eszmei jellege nem zárta ki a brutalitást, barbárságot és a gonoszságot. De vagy sikerült neki ezt a normától való elcsuszást jól hangolt öntudatlansággal önmaga elől elrejteni, vagy pedig a normaellenességet valamiképpen mint bűnt, mint vétséget élte át: az ember változó volt és gonosz, de az őt vezérlő norma és értelemréteg mozdíthatalan volt, hasonlóan a csillagos éghez. Itt, ezen a ponton lépett be történelmi-szubsztancionális változás, amióta az ember megtanulta, hogy az eszméreteget ne egyszerűen csak elfogadja intencionális értelemben, hanem egyszersmind megvizsgálja ideologikus és utópikus mivolta szempontjából. A közös és végső soron döntő az ideológia- és utópiagondolatban az, hogy az ember átéli a hamis tudat lehetőségét. Ha ebben áll is legmélyebb értelme, azért nem állíthatjuk, hogy ez a gondolat maga mindenkoron eléri a problematika eme mély rétegét, de intencionálisan abban van megalapozva.

A jelzett problematikát, amely gondolkodásunk szituációját léthelyzetünkkel való összefüggésében hivatott megragadni, semmiképpen sem lehet felgöngyölíteni, mielőtt néhány döntő fogalommagyarázatot nem végzünk el. Elsősorban az ideológiafogalom az, amely előzetes tisztázást követel meg. Első pillanatban e fogalom áttekinthetetlen sokértelműsége látszategységet mutat, amelyben jelentéstörténetének egészen különböző elhelyezkedésű stádiumai egymásba rétegződve mutatkoznak. Itt csak olyan analízis segíthet, amely az egymásba rétegezettet kibontja a látszategységből, miközben mindegyre felkeresi a történelemben és az összfolyamatban azt a helyet, ahol a mindig különféleképpen elhelyezkedő totális összefüggésből az analizálandó fogalomjelentésnek egyszer ez, egyszer az az alkotórésze lép előtérbe. Tehát megpróbálunk szociológiai jelentésanalízissel foglalkozni, hogy segítségével valóságos történelmi összefüggésben tisztázzuk a problémát.

A történelmi és társadalmi analízisre való áttérés itt is először a „kész", azaz a máig kialakult, és adott fogalom jelentésingadozásainak pontosabb rögzítését adja. Ilyen analízis azt mutatja, hogy általában az „ideológiá"-nak két egymástól elválasztható

jelentését lehet megkülönböztetni. A szó első jelentésváltozatát *partikuláris*, a másodikat *totális* ideológiafogalomnak akarjuk nevezni.

Partikuláris ideológiafogalommal akkor van dolgunk, ha a szó csak annyit akar mondani, hogy az ember az ellenfél meghatározott „eszméiben" és „képzeteiben" nem akar hinni. Mert az ember őket többé-kevésbé egy tényállás tudatos elkendőzéseinek tartja, amelynek igaz megismerése nem áll az ellenfél érdekében. Itt egy egész skáláról lehet szó a tudatos hazugságtól a félig tudatos ösztönös elkendőzésig, az idegen megcsalásától az öncsalásig. Ez az ideológiafogalom, amely csak egész lassan vált le az egyszerű hazugság fogalmáról, a szó többszörös értelmében partikuláris. Partikularitása azonnal szembetűnik, ha a *radikális, totális* ideológiafogalommal állítjuk szembe. Lehet egy korszak, vagy egy történelmileg-társadalmilag konkrétan meghatározott csoport ideológiájáról beszélni — mondjuk, egy osztályról — abban az értelemben, hogy e korszak, illetve csoportok totális tudatstruktúrájának sajátosságát és természetét értjük ez alatt.

A közös és a különböző e két ideológiafogalomban kézenfekvő. Közösségük, úgy tűnik, abban áll, hogy a vizsgálni szándékolt tartalmat (az „ellenfél" eszméit) nem úgy próbálják megragadni, hogy közvetlen, megértő módon elmélyednek a mondottakban (amely esetben immanens interpretációról beszélnénk[2]), hanem kerülő úton, úgy, hogy megpróbálják érteni azt a kollektív vagy individuális szubjektumot, amely ezeket az „eszméket" kimondja és ezeket az eszméket ezeknek léthelyzetéből kiindulva funkcionalizáljuk. Ez a kifejezés viszont azt akarja mondani, hogy ezeket mint meghatározott, vizsgálat tárgyát képező véleményeket, megállapításokat, objektivációkat (a szó legszélesebb értelmében vett „eszméket") nem önmagukból, hanem a szubjektum léthelyzetéből kiindulva ragadjuk meg, amennyiben ennek a léthelyzetnek a funkcióiként interpretáljuk őket. Ez továbbá azt jelenti, hogy valamiképpen azon a nézeten vagyunk, hogy a szubjektum konkrét alkata, léthelyzete konstituáló jelentőségű véleményei, megállapításai, tételei számára.

Ilyen módon tehát mindkét ideológiafogalom az ún. „eszméket" a hordozón, és annak a szociális térben elfoglalt konkrét helyzetén funkcionalizálja. Ebben van közös vonásuk, de ugyanakkor hatalmas különbségük is. Közülük említsük csak meg a legfontosabbakat.

A) Míg a partikuláris ideológiafogalom *az ellenfél állításainak* csak egy *részét* — és ezeket is csak tartalmiságukra vonatkozóan — tartja számon *ideológiaként,* a totális ideológiafogalomnál az ellenfél egész világnézete szóba jön (beleértve a kategoriális apparátust is), és ezeket a kategóriákat is a kollektív szubjektumból akarja megérteni.

B) A partikuláris ideológiafogalomnál a *funkcionalizálás* a pszichológiai síkon történik. Ha ugyanis azt mondja valaki, hogy az ellenfélnek ez vagy az az állítása hazug, hogy egy tényállást elkendőz maga vagy mások előtt, akkor még mindig — a noologikus (elméleti) érvényességi síkot illetően —, úgy tartja, hogy vele ugyanazon alapon áll. A partikuláris ideológiafogalomnál a funkcionalizálás csak a pszichológiai síkon játszódik le. A hazugságok itt még felfedhetők, a tévedések forrásai még megmagyarázhatók, az ideológia gyanúja végső soron még nem radikális. Nem így a totális ideológiafogalomnál. Ha az ember olyasmit mond, hogy egy kor abban az eszmevilágban él, mi pedig egy másikban, vagy amaz a történelmileg konkrét réteg más kategóriákban gondolkozik, mint mi, akkor nemcsak egyes gondolati tartalmakat értettünk, hanem egészen határozott gondolatrendszert, az átélés- és magyarázatforma egészen határozott módját. Éppen a noologikus síkot funkcionalizáljuk, amikor a tartalmakkal és a szempontokkal együtt a formát is, végeredményben a kategoriális apparátust, egy léthelyzetre vonatkoztatjuk. Ott: funkcionalizálás csupán a pszichológiai tartományban, itt: a noológiai sík funkcionalizálása.[3]

C) Ennek a különbségnek megfelelően a partikuláris ideológiafogalom főként érdekpszichológiával dolgozik, a totális ellenben egy sokkal inkább formalizált, amennyire csak lehet, objektív strukturális összefüggésekre törekvő funkciófogalommal. A partikuláris ideológiafogalomnál feltételezzük, hogy ez vagy az az érdek kauzálisan kényszerít ahhoz a hazugsághoz, vagy kendőzéshez, a totális ideológiafogalomnál azon a nézeten vagyunk, hogy ennek vagy annak a helyzetnek ez vagy az a nézet, tárgyalási mód, aspektus *megfelel.* Itt is nagyon gyakran szerepel az érdekekben való megalapozottság elemzése, de nem azért, hogy egy oksági meghatározót találjunk, sokkal inkább, hogy jellemezzük e megalapozottság struktúráját. Itt tehát az a tendencia, hogy az érdekpszichológiát helyettesítsük a léthelyzet és az ismeretek formái között fennálló struktúra-analízissel vagy mor-

fologikusan megfelelő formákkal. Miután a partikuláris ideológiafogalom tulajdonképpen sohasem hagyja el a pszichologizáló síkot, itt az individuum az a szubjektum, amire végeredményben mindent vonatkoztatunk. Akkor is így van ez, ha csoportokról van szó, mert pszichikus folyamatok csak az egyes embernél, az egyéni pszichében vannak. Ami a szóhasználatot illeti, itt is gyakran alkalmazzák a „csoportideológia" kifejezést. Csoport mivolta azonban itt is csak azt jelentheti, hogy ugyanabban a csoportban együtt élő egyének vagy közvetlen reakcióként, vagy direkt lelki befolyásolás következtében többnyire egyöntetűen reagálnak; ha pedig társadalmi helyzetük erre predesztinálja őket, akkor ugyanazok a családási élményeik. Ha az élményaktust tesszük az ideológiaképződés egyedüli székhelyévé, akkor nem lehet az individuumot valamiféle kollektivitás irányába transzcendálni. Az egyén mint olyan csak a noológiai síkon transzcendálható egy kollektív szubjektum irányába. A pszichológiai síkra helyezett (partikuláris) ideológiakutatás a legjobb esetben is csak a kollektívpszichológia rétegét fogja át. Az ellenben, aki a totális ideológiafogalommal dolgozik, tehát a noologikus tartományban is funkcionalizál összefüggéseket, nem egy pszichológiai, reális, hanem egy „számítási objektum"-ra („Zurechnungsobjekt") vonatkozólag fog funkcionalizálni. Itt csak rá akarunk mutatni a különbségre, anélkül, hogy ebben az összefüggésben annak nehéz metodológiai problematikájába belemehetnénk.

Ahogy tehát jelentésanalízis alapján a partikuláris és totális ideológiafogalom egészen világosan megkülönböztethető, számunkara történelmi eredetük is alapjában különbözőnek tűnik, ha a valóságban a két típus minduntalan keveredik is. Még nem rendelkezünk az ideológiafogalom eszmetörténetével, nem is beszélve annak a jelentésváltozásnak a szociológiai történetéről, amin ez a fogalom keresztülment.[4] De még ha ezzel rendelkeznénk is, az adott összefüggésben nem a mi feladatunk volna, hogy ennek a jelentésváltozásnak a történetét leírjuk. Ezért a szétszórt anyagból, és a többnyire ismert tényekből csak azokat a mozzanatokat akarjuk felhozni, amelyeken az említett különbség a legkönnyebben demonstrálható, és amelyeken, ha csak jelzésszerűen is, megmutatható, milyen lassan alakult ki a modern, egészen élére állított helyzet.

Annak az értelmi kettősségnek megfelelően, amely jelentéselemzésben megengedte nekünk a *partikuláris* és *totális* ideológia-

fogalom megkülönböztetését, ezek története is két áramlatban követhető.

Mindenekelőtt, ami az ideológiafogalmat illeti, itt a közvetlen előd a bizalmatlanság és megvetés élménye volt, amit az ember a történelmi lét minden fokán ellenfelével szemben, feltehetően érzett. Csak abban a pillanatban, amikor ez az általános emberi, és talán minden történelmi fokon többé-kevésbé meglevő bizalmatlanság módszeressé válik, beszélhetünk ideológia-gyanúról. Ezt a fokot azonban többnyire azáltal érik el, hogy az ember egyre inkább nem egyes szubjektumokat tesz az ellenséges elleplezések felelős hordozójává, nem ezeknek a ravaszságára vezet vissza minden gonoszságot, hanem — ha csak többé vagy kevésbé tudatosan is — valami szociális tényezőben látja az ellenfél nézetei nem-igaz mivoltának forrását. Csak akkor értelmez az ember ellenséges nézeteket ideológiaként, ha ezeket nem egyszerűen mint hazugságokat fogja fel, hanem az egész véleményben olyan valótlanságot szimatol, amelyet egy szociális helyzet funkciójaként magyaráz. A partikuláris ideológiafogalom tehát olyan jelenségre gondol, amely egyrészt az egyszerű hazugság, másrészt a hamis elméleti struktúrájú szemlélet között fekszik. Egy, a pszichológiai síkon lejátszódó csalódásrétegre gondol, amely azonban nem szándékos, mint a hazugságnál, hanem bizonyos határozott kauzális kényszerpályán megy végbe.

Ebben az értelmezésben bizonyos fokig Bacon idolum-tanában láthatjuk a modern ideológiakoncepció előre való megsejtését. Bacon számára az idolok „bálványképeket", „előítéleteket" jelentenek, és nála (mint ismeretes) van: idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri. Ezek mind a csalódás forrásai, amelyek egyészt általában az emberi természetből, másrészt a konkrét individuumból erednek, de a hagyománynak és a társadalomnak is tulajdoníthatók, és elzárják az utat az igaz belátás előtt.[5] Az ideológia modern kifejezése minden bizonnyal valami kapcsolatban áll ezzel a terminussal, amely Bacon-nál — mint említettük — értelemszerűen csalódási forrásokat jelöl. Továbbá annak felismerésével is, hogy a történelem és a hagyományok ilyen tévedés forrásai lehetnek, valami szociológiai mutatkozik meg előzetesen.[6] Reális kapcsolatot azonban, eszmetörténetileg követhető összefüggést a modern ideológiagondolattal nem lehet feltételezni.

Rendkívül valószínű, hogy az ideológia-gyanúra beállított lelki magatartás fő részben a politikai gyakorlat mindennapi életta-

pasztalatából ered. Talán annak a ténynek, hogy a politika egyre inkább behatol a nyilvánosságba, felel meg, hogy a reneszánsz idején Machiavelli polgártársai között új közmondás bukkant fel, amely — egy akkori vulgáris megfigyelést rögzítve azt állítja, hogy másként gondolkodnak a palazzóban, mint a piazzán.[7] Itt e feltételezésben már megfigyelhető a kételynek és gyanúnak az a módszeressé válása, amelyről korábban beszéltünk: a gondolkodás különbözőségét már egy szociológiailag karakterizálható faktornak tudják be. És ha maga Machiavelli a rá jellemző kíméletlen racionalizmussal feladatának tartja, hogy a váltakozó álláspontokat, a különféle érdekekkel kapcsolatba hozza, vagy ha arra törekszik, hogy minden érdekelt számára „medicina forte"-t, hathatós orvosságot találjon[8], akkor itt ugyanaz a vélemény, amelynek az éppen bemutatott közmondásban fel kellett tűnnie, láthatólag még módszeresebbé vált. Innen egyenes vonal vezet — legalábbis ami az egész irányzatot illeti — a felvilágosodás racionális módon kalkuláló viselkedéséhez, és az ugyanilyen beállításból származó érdekpszichológiához. Ebben a feltételezésben gyökerezik a mai napig is az egyik — általunk partikulárisnak jelölt — ideológiafogalom. Ami Hume „Anglia története"-ről mondható, hogy ugyanis benne a képmutatás, a „to feign" feltételezése nagyon jelentős, minden idők racionális emberszemléletére jellemző szerepet játszik[9], ez még ma is érvényes bizonyos fajta, a partikuláris ideológiafogalommal operáló történelemszemléletre. Ez a gondolkodási mód mindig újra arra fog törekedni, hogy az érdekpszichológia segítségével kétségbe vonja az ellenséges állítások őszinteségét, és emiatt értéktelenítse azokat. Mindaddig pozitív jelentősége lesz, amíg partikuláris elleplezések felfedezéséről lesz szó. Ez a leleplező magatartás korunk egyik alapvonása[10], és még ha egy elterjedt áramlat méltatlanság, tiszteletlenség kifejezését látja is benne (és amennyiben a leleplezés mint öncél terjed, jogos lesz ez a kritika), nem szabad elfelejteni, hogy egy olyan átalakulási korszakban, mint a mienk, amely oly sok, számunkra már tűrhetetlenné vált előítélettel és formával szakít, ez a magatartás sürgető kényszer.

Ez a pszichologikus síkon lejátszódó leleplezés nem cserélhető össze azzal a sokkal radikálisabb kételkedéssel és azzal a sokkal radikálisabb destrukcióval, ami az ontikus és a noologikus síkon megy végbe. De nem is lehet amattól teljesen elválasztani. A folyamatos átalakulás ugyanazon történelmi erői dolgoznak ugyan-

is itt és ott is. Itt, mikor a folytonos átalakulás eme folyamatában megsemmisülnek a pszichológiai síkon lejátszódó kendőzések, ott, mikor egy világképhez vagy egy meghatározott gondolkodásmódhoz tartozó ontikus és logikai tételek feloldódnak, és egyik párt a másikat ebben az értelemben is destruálja. Csak az alapvető átalakulások korában, amelynek lényegéhez nemcsak a levés (Werden), hanem az elmúlás (Entwerden) is hozzátartozik, mehet a harc annyira, hogy egyik párt nemcsak a másik konkrét tartalmainak és állásfoglalásainak, hanem szellemi bázisának megsemmisítésére is vállalkozik.

Amíg az egymás ellen harcoló pártok ugyanazt a világot képviselik, csak éppen másik pólusról, amíg az egyik dinasztia küzd a másik ellen, egyik nemesi klikk a szembenálló ellen, addig nem kerülhetett sor ilyen messzemenő bomlasztásra. Csak azért vált lehetővé ilyen elmélyülés és fellazítás a szellemi síkon is, mert a modern világban a döntő szociális polaritásokat alapjában különböző világakarás hordozza. Ebben az egyre radikálisabbá váló fellazítási folyamatban változott át a naiv bizalmatlanság elsősorban ama módszerés, de még mindig a pszichológiai síkra korlátozódó partikuláris ideológiafogalomra, hogy végül átcsússzon a noologikus ismeretelméleti síkra. Már a polgárság új világakarással lépett fel, nem akart egyszerűen beérkezni a régi, feudálisrendi világba, új „gazdasági rendszert" képviselt (Sombart értelmezése szerint), ehhez új (ahogy nevezni akarjuk) *gondolkodási stílus* tartozott, amely kiszorította a világértelmezés és világmagyarázat korábbi módjait. Úgy tűnik, éppen ez érvényes a proletariátusra is. Itt is egyik gazdasági gondolkodásmód küzd a másik ellen, egyik társadalmi rendszer a másik ellen, ezzel szoros összefüggésben egyik gondolkodási stílus a másik ellen.

Mindenekelőtt tisztán eszmetörténetileg nézve milyen gondolati lépések készítették elő ezt a *totális ideológiafogalmat?* Biztosan nem egyszerűen annak a bizalmatlanságnak elemében keletkezett, amely a partikuláris ideológiafogalmat fokozatosan kitermelte magából — sokkal mélyebben alapozott, újszerű gondolati lépéseket kellett előbb tenni, hogy megvalósulhasson ez a totális ideológiafogalom mint sok, azonos irányban mozgó változás szintézise. Itt a filozófia működött közre. Nem — mint ahogy többnyire felfogni hajlandók — olyan tudományként, amely ki van szakítva az élet összefüggéseiből, hanem mint a teljes kortársi kozmosz változásának legradikálisabb kimutatója, amely változás

nem egyéb, mint a végső differenciálódásig hajtott összeütközési formája a léleknek és a szellemnek a mindenkoron átalakuló kollektív eseményekkel és döntő struktúraváltozásokkal. Itt is csak futólag mutathatunk rá azokra a fázisokra, amelyekben lehetségessé válik ez a totális —, a noologikus és az ontikus síkon megvalósuló — ideológiafogalom.

Talán az *első* legfontosabb lépés a *tudatfilozófia* keletkezésével történt. Az a gondolat, hogy a tudat egy egység és elemei koherensek, olyan problémafelvetést tartalmaz, amelyet különösen és elsősorban Németországban grandiózus következetességgel gondoltak végig. Itt egy rajtunk kívül levő, egyre áttekinthetetlenebb, végtelen sokszerűségbe széteső világ helyébe olyan világátélés lép, amelynek koherenciája garantálva van a szubjektum egysége által, aki legalább a világformálás elveit nem egyszerűen magáévá teszi, hanem spontánul messzemenőleg önmagából termeli ki. Miután szétesett a világ objektív ontológiai egysége, megkísérlik legalább a szubjektum oldalán megmenteni. A középkori-keresztény objektív világegység helyébe a felvilágosodás abszolutizált szubjektumegysége lép: „tudat általában".

A világ tehát mostantól csak egy szubjektumra vonatkoztatva létezik mint „világ" és a szubjektum tudati tevékenysége a világkép számára konstitutív. Tehát, ha úgy tetszik, ez már a totális *ideológia*fogalom, csak még történelmietlenül és szociológiátlanul szemlélve.

A világkép itt már strukturális egység, és nem merő sokféleség. Itt egyértelmű szubjektumviszonyról van szó, csak nem konkrét szubjektumokra vonatkoztatva, hanem egy kitalált „tudatra általában". Itt — különösen Kantnál — a noológiai sík leválik a pusztán pszichológiairól. Végül itt történik az első fellazítás egy ontologikus dogmatizmussal szemben, amely számára a „világ" mintegy szilárdan leszögezve, tőlünk függetlenül adva van.

A második lépés az volt, hogy ezt a totális (de még időn kívüli) „ideológiaszemléletet" *historizálták*. Ez lényegében a történeti iskola és Hegel műve. A történeti iskola, de még inkább Hegel, már abból indul ki, hogy a világkép egy egység, és csak a szubjektumra vonatkoztatva fogható fel. De csak most kapcsolódik hozzá a számunkra döntő gondolat, hogy ez az egységesség a történelmi levésben átalakuló egységesség. A szubjektum, a tudati egység hordozója, a felvilágosodás fokán egy absztrakt, időfeletti, társadalom feletti egység volt: a „tudat általában." Itt már

a „népszellem" lesz a történelmileg differenciált tudategységek képviselője, aztán ennek megvalósult magasabb egysége Hegelnél a „világszellem". Látható, hogy: a filozófiai szemlélet egyre konkrétabbá válása azáltal megy végbe, hogy az élet politikai-történelmi magyarázatában kidolgozott gondolati tartalmat egyre gazdagabb tartalommal fogadják be, hogy végre valamit — ami először az eleven élet közvetlenségében jelentkezett — végiggondoltak és követtek az implikált előfeltevésekig. Így nem a filozófia fedezte föl a szellem történetiségét (az ún. történelmi tudatot), hanem annak a kornak a politikai élete. A forradalmian történetietlen gondolkodás ellen induló reakció elevenítette meg a létérdeket, és az impulzust a történelmi mélyebb átéléshez. Így azonban az átváltozás a világkép általános emberi absztrakt hordozójából (a tudatból általában) a sokkal konkrétabb szubjektumba, a nemzetek szerint differenciált „népszellembe" nem a filozófiában és a szellemtörténetben keletkezett tulajdonképpen és végső soron, hanem már ott az általános világnézeti közeg változásának a kifejeződése volt. A változás ugyanis egyértelműen megfelel annak a napóleoni háborúk alatt és után keletkező érzelmi változásnak, amelyben először született meg igazán a nemzeti érzés. Ez a megállapítás akkor is érvényes, ha mindkét élménynek, a történelmi átélésnek és a „népszellem" átélésének — mint mindig — kimutatható előfutárai vannak.[11]

De éppen így a történelmi-társadalmi mozgásból jött létre az *utolsó és legfontosabb lépés is,* a totális ideológiafogalom létrehozásában. Amikor a már historizált tudat (a szellem) hordozója többé nem a nép, a nemzet, hanem az osztály lett, tulajdonképpen ugyanaz az elméleti hagyomány, amelyről eddig beszéltünk, fogadta el azt az időközben egyúttal a társadalmi és politikai mozgásból is származó felismerést, hogy úgy a társadalomtest struktúrája, mint a hozzátartozó szellemi összefüggés a szociális feszültségek irányában differenciálódik.

Ahogy a „tudat általában" helyébe a történelmileg differenciált népszellem lépett, úgy pótolja a még mindig túl átfogó népszellem-fogalmat az osztálytudat, helyesebben az osztályideológia. Ily módon a gondolati fejlődés kettős mozgást végez: egyrészt szintetizáló koncentrációs folyamatot teremt, ahol a világ végtelen sokfélesége a tudatfogalom által egységes centrumot nyer, másrészt ugyanez a gondolati mozgás egyre inkább a szintetikus moz-

gásban túlságosan is konstruktívvá vált egység állandó lazításán és rugalmasabbá tételén dolgozik.

A kettős mozgás eredménye, hogy egy időn kívüli, önmagával azonosnak maradó „tudat általában" fölöttébb fiktív egysége helyébe (amely mint statikus egység sohasem volt kimutatható) egyre inkább egy történelmi kor, nemzetek és szociális rétegek szerint differenciált szubjektum lépett. Ma is kitartunk a tudat egysége mellett (a történelmi kutatás által megragadni kívánt tartalmak többé nem morzsolódnak szét az események nem-folyamatos sokféleségévé), de az egység ezentúl dinamikus, *levési egység*. E tudatfelfogás alapján megtanuljuk a történelmi valóságot olyannak megfigyelni, amelyben a tudattartalmak egységessége és kölcsönös értelemszerű függősége (interdependencia) olyan tényként gondolandó, hogy itt mindent, mint folyamatot kell megfigyelni, tehát a kimutatandó egység csak dinamikus, állandóan átalakuló lehet. A gondolatelemek folytonos és koherens átváltozása téma lesz, és noha talán Hegel tette a legtöbbet ezért a szemléletért (ha nála az interdependencia szerintünk még nem helyes is, mert spekulatívan látta), de csak most jutottunk arra a fejlődési fokra, ahol ez a filozófusok által felfedezett konstruktív gondolat áttevődik az empirikus kutatásba is.

A számunkra döntő azonban abban áll, hogy a két elkülönítve ábrázolt, de a valóságban történelmileg közös helyzet által lehetővé tett áramlat külsőlegesen is egyre inkább közeledik egymáshoz. A partikuláris ideológiafogalom egyesül a totalitással. Az egyszerű megfigyelő számára ez a következő alakban érzékelhető: Korábban az ellenfélnek mint egy bizonyos szociális pozíció képviselőjének azt vetették a szemére, hogy ő éppen mint ilyen, tudatosan vagy öntudatlanul, esetről esetre hamisít. Most azáltal mélyül a támadás, hogy az ellenféltől elveszik a helyes gondolkodás lehetőségét, amikor tudatstruktúráját, mégpedig egészében, diszkreditálják. Ez az egyszerű megfigyelés azt jelenti, strukturális értelemben elemezve, hogy korábban a pszichológiai síkon lepleztek le felmutatva szociális összefüggésű csalódási forrásokat, most pedig ez a destrukció azáltal radikalizálódik, hogy bevonják a noológiai-logikai síkot a támadókörbe és az ellenséges kijelentéseknek ezt a noologikus síkját is érvényességében destruálják szociális funkcionalizálással. Ezzel viszont új fok jön létre a tudattörténeti folyamatban (talán a legdöntőbb), de ezt nem ábrázolhatjuk anélkül, hogy még egy összefüggést meg ne pendít-

sünk, ami mindezen megfontolások számára alapvető. A totális ideológiafogalom feleleventt egy problémát, amely tulajdonképpen ősrégi, de csak a gondolattörténetnek ezen a fokán nyer megfelelő értelmezést: nevezetesen a már korábban jelzett, „hamis tudat" lehetőségét. A hamis tudat lehetőségének csak ez a gondolata kölcsönöz egyáltalán a totális ideológiafogalomnak különös alaposságot, ebből a komponensből folyik szellemi összhelyzetünk radikálisan nyugtalanító, de végül is gyümölcsöző eleme.

A *hamis tudat* lehetőségének tiszta tudása ősrégi; vallási eredetű, és mint olyan, a modernek álláspontjáról tekinve örökölt gondolattartalom. Mindegyre felmerül problémaként, valahányszor a világ egy prófétában, vagy akár éppen ez maga saját látomásaiban vagy saját gondolataiban kételkedik.[12]

Tehát azt lehetne állítani, hogy itt is, mint oly gyakran a történelemben, ősrégi gondolati tartalom öröklődik, és csak abban áll a változás, hogy az ősrégi elem későbbi tapasztalat- és élménybázison újból konstituálódik. De itt is, mint egyébként, ellenezni kell az ilyen levezetéseket, amelyek mindent a múltra próbálnak redukálni, mert e gondolat *modern formája* még sokkal döntőbb, mint a már a múltban megvolt és éppen jelzett mag. Ha a régebbi tézis egy tudat hamisságáról csak érzelmi töltésű állítás volt, a modern forma azáltal ér el egy egyedül rá jellemző kérlelhetetlenséget, hogy a tudatanalízis iménti említett módszereihez kapcsolódva következetesen végigvitt bizonyítássá terjesztik ki: a korábbi puszta „anatémá"-ból a modern korban szigorú bizonyítási eljárásra támaszkodó kritika lesz.

Még jelentőségteljesebb a változás azonban, amit ezek után kell megbeszélnünk. Nemcsak a bizonyításnak, a tudat hamissága kimutatásának módszere változott meg a vallásos alapozás eltűnése óta, hanem alapvetően eltolódott a vonatkoztatási sík is, amin mérve valami hamis vagy igaz, a valódi vagy valótlan megítélésének döntő szempontjai. A próféta azért kételkedett látomásai hitelességében, mert úgy érezte, hogy elhagyta istene, nyugtalanságának transzcendens vonatkoztatási pontja volt. Ellenben ha bennünk merül fel a gyanú, hogy hamis tudatunk van, akkor attól félünk, hogy egy evilági mérték előtt nem felelünk meg.

Ha pontosabban meg akarjuk állapítani, hogy az isteni vonatkoztatási pont eltűnése után hova tolódott el a realitás tézise, akkor az ideológia szót ilyen szempontból is pontosabb történelmi jelentésanalízisnek kell alávetni. Ha itt a mindennapi beszéd

régióiba kerülünk, akkor ez csak annak bizonyítéka, hogy a szellemtörténet nemcsak könyvekben alakul, sőt hogy a döntő ontológiai súlypontok a mindennapi levésben keletkezhetnek, hogy onnan kiterjedjenek és rögzítődjenek.

Az ideológiai szó eleinte semmiféle ontológiai döntést nem tartalmazott, hiszen eredetileg csak az eszmék tanát jelentette. Ideológusoknak nevezték[13] — mint ismeretes — egy filozófiai iskola híveit Franciaországban, amely Condillac nyomán elvetette a metafizikát, és a szellemtudományokat antropológiailag és pszichológiailag próbálta megalapozni. Az ideológia modern fogalma csak abban a pillanatban született, amikor Napóleon ezt a filozófuscsoportot (amely harcolt ellene cézári vágyai miatt) megvető értelemben „ideológusok"-nak nevezi. Innen kapta a szó először lekicsinylő jelentését, amelyet, akárcsak a „doktrinér" szó, mai napig megtartott. De ha ezt a „megvetést" elvi értelme szempontjából vizsgáljuk, akkor belátjuk, hogy itt ismeretelméleti és ontologikus alábecslést mondtak ki. Itt ugyanis az ellenfél gondolkodását nyilvánítják értéktelennek. Amellett ennek az értéktelenné nyilvánításnak az iránya is pontosabban meghatározható: ontológiai-ismeretelméleti, mert az ellenfél gondolkodásának *irrealitását* emeli ki. Kérdezhető azonban tovább: milyen faktorral szemben irreális? A válasz így fog hangzani: a gyakorlat, a politikus gyakorlata szempontjából. Mostantól kezdve az a mellékértelem kapcsolódik az ideológia szóhoz, hogy minden ideológiának jelölt gondolat csődöt mond a gyakorlattal szemben, és hogy a valósághoz közeledés igazi organonja a cselekvés és hogy ehhez mérve a gondolkodás általában, és adott esetben egy adott gondolkodás semmis. Világosan látható tehát, hogy a szójelentés alkotásába mennyire beleszól a szóteremtőnek, a politikusnak a helyzete. Az új szó szentesíti a politikus specifikus valóságátélését,[14] egyben propagálja annak praktikus irracionalizmusát, amely csak nagyon kevéssé igényli a gondolkodást, mint organont a valóság megragadásához.

Az „ideológia" szót ebben az értelmezésben használták a XIX. században. Ez azonban azt jelenti, hogy a politikus világérzése egyre inkább kiszorítja a skolasztikus-kontemplatív átélés- és gondolkodásmódot (és ezzel egyben ennek átélt ontikáját), és az „ideológia" szóban benne csengő kérdés: mi hát igazán az igazi — többé nem tűnik le a színről. De ezt megfelelően kell érteni: a valóságosságról szóló kérdés nem új; de hogy a közgondolkodás-

ban (nem a nagyon gyakran betokosodott iskolás gondolkodásban) egyre inkább minden irányban felteszik, amint az ideológia szó előírja — a politikus élménycentrumából —, ez, úgy tűnik, mégis döntő változást jelent. Ha tehát a modern gondolkodástörténet követelményeinek magaslatán akarunk maradni, akkor a szociológiai eszmetörténet témájává egyre inkább az emberek tényleges gondolkodását kell tennünk, és nem mindig csak az iskolai hagyományokban tenyésző gondolkodást. Ha azelőtt a hamis tudat problémája eredetileg istenben kereste az igaz és a valóságos szentesítését, akkor ma a politikai gyakorlatban, elsődlegesen megismerhető ontika lépett a valóságos kritériumává. Az ideológiafogalom története Napóleontól Marxig annak a tartalmi változásnak ellenére, amin ez a fogalom keresztülment, megtartotta ezt a specifikus ontikát. A példa egyben mutatja, hogy implikálódik már Napóleon szavaiban a „pragmatizmus", hogy tehát a „pragmatizmus" bizonyos életterületeken úgyszólván hozzátartozik a modern ember természetes világszemléletéhez, és ebben az esetben a filozófia csak az ott végbement tételezéseket gondolja végig.

Szándékosan hosszabban időztünk a napóleoni szóalkotás ezer árnyalatánál, mert mindenekelőtt világosan meg kellett mutatni, hogy a mindennapi szavakban mily gyakran rejtőzhet több a filozófia- és a további problématörténet számára jelentős, mint az iskolás fejtegetésekben, amelyekben megvan a tendencia az állandó egy helyben topogásra.[15]

De még egy mozzanatot mutathatunk ki ezen a példán, amely a problémakifejtésben is egy lépéssel tovább visz minket. Napóleon „fölülről lefelé" folyó harcában kísérelte meg az „ideológusok" szó segítségével ellenfeleit értékteleníteni és megsemmisíteni. A későbbi fejlődési szakaszokban éppen fordítva, az ideológia szót mint értéktelenítő fegyvert az ellenzékben levő rétegeknél, főleg a proletariátusnál találjuk. Egyszóval: egy struktúrálisan ily döntő szemlélet, amilyet az ideológiafogalom tartalmaz, nem maradhat sokáig egyetlen osztály gondolkodási privilégiuma. De éppen a szemlélet terjedése annak a ténynek következtében, hogy egy álláspont nem sokáig leplezheti le az összes többit mint ideologikust, anélkül, hogy e módszernek mások is hasznát ne vegyék — észrevétlenül új szakaszt nyit gondolkodásunk összfejlődésében.

Egy darabig úgy tűnt, mintha az ideológiaaspektus a harcoló proletariátus kizárólagos gondolkodási privilégiuma volna. A nyilvánosság gyorsan elfelejtette a szó éppen csak utalásszerűen

ábrázolt történelmi eredeteit, és bizonyos joggal, mert csak a marxizmus építette ki ezt a gondolkodásmódot módszeres következetességgel. Csak itt forr össze a partikuláris ideológiafogalom a totalitással, csak itt épül ki egyre következetesebben az osztályérdekek tana, csak itt lépnek túl a hegeliánus eredeteknek köszönhetően a pusztán pszichologizáló síkról a totális ideológiafogalom irányába, és állítják fel a problémát a tudatfilozófia síkján, csak itt kap új értelmet a „hamis tudat" lehetőségének tana[16], csak itt válik az ökonomizmus mellett a politikai gyakorlat előjogának („Prävalenz") gondolata döntő tényezővé annak megítélésében, hogy a gondolattartalmakban mi a pusztán ideologikus és mi az, ami valóságként jön számításba. Nem csoda hát, ha az ideológiagondolatot mindenekelőtt a marxista-proletár rendszerrel kapcsolták össze, és egyenesen azonosították azzal. Most azonban már az eszme- és társadalomtörténeti fejlődés túlhaladta ezt a szakaszt. Többé nem a szocialista gondolkodók privilégiuma, hogy a „polgárit" ideologikus jellege szerint osztályozzák: minden táborban alkalmazzák ezt a módszert, és ezáltal új szakaszba jutunk.

A kezdő lépéseket ezen a téren Németországban Max Weber, Sombart és Troeltsch tette —, hogy csak a legjelentősebb képviselőket említsük. Egyre inkább igazolódik Max Weber szava: A materialista történelemfelfogás nem fiáker, amire akkor szállunk föl, amikor tetszik, és még a forradalom hordozói előtt sem áll meg[17]. Az ideológiaprobléma túlságosan általános és alapvető elvi probléma ahhoz, hogy sokáig egy párt privilégiuma maradjon, és senki sem tilthatja meg az ellenfélnek, hogy a marxizmust is elemezze ideologikus jellege szempontjából.

Itt tehát a gondolkodás- és társadalomtörténetben újra olyan folyamat játszódik le, ami nagyon gyakran megfigyelhető[18], hogy ugyanis az egyik párt egy nézet fölfedezésében csak úttörő, és a többiek a teljesítmény-konkurrencia elvének nyomása alatt kénytelenek átvenni ugyanezt az elvet. Azonnal látható lesz tehát, hogy a marxizmus csak egy olyan tudati és gondolkodási irányzatot fedezett föl és épített ki következetesen (s nem szabad vitatni, hogy ez a legmagasabb rangú szellemtörténeti teljesítmény), amelynek fokozatos megjelenésén az egész XIX. század dolgozott tulajdonképpen, és amelynek a kialakítása sem csupán egyetlenegy állásponthoz kötődik. Ez mind ténylegesen megfigyelhető folyamat, amely szemünk előtt játszódik le, és ezért nem is lehet letagadni.

Érdekes megfigyelni, hogy az ideológiagondolat eme általános kiterjedésével elvileg új tudathelyzet konstituálódott. Most ugyanis már valóban nem csupán ugyanazon jelenség mennyiségi növekedéséről van szó. Éppen ezzel a példával lehet kézzelfoghatóvá tenni a dialektika értelmét, amellyel egyébként túl sokszor élnek vissza skolasztikus célokból — mert itt valóban átcsap a mennyiség a minőségbe. Abban a pillanatban ugyanis, amikor elvileg minden párt elemezni tudja ellenfele gondolatát ideologikusság szempontjából, a jelentés minden eleme minőségileg átalakul; az „ideológia" szó mindenekelőtt megint valami teljesen újat jelent. Ám ezzel együtt átalakulnak mindazok a faktorok, amelyeket az imént elvégzett történelmi jelentésanalízissel kapcsolatban tárgyaltunk: a hamis tudat problémája, a valóságos problémája stb. új értelmet kapnak. Ha ezt az összefüggést végső konzekvenciáig követjük, akkor megmutatkozik, hogy ebből a centrumból tulajdonképpen egész axiomatikánk, ontológiánk és ismeretelméletünk átalakul. Elsősorban annak a jelentésváltozásnak kimutatására akarunk szorítkozni, amiben az ideológiafogalom ezáltal részesül.

Már követtük a partikuláris ideológiafogalomtól a totálishoz vezető változást. Ez az átalakulási tendencia nemcsak megmaradt a mában, hanem egyre mélyül is. Azt a tendenciát, hogy az ellenfél tévedését ne csak az átélés síkján mutassuk ki, egyre gyakrabban váltja fel a törekvés, hogy annak tudati és gondolkodási struktúráját szociológiai kritikának vessük alá.[19] De amíg e kritikai elemzésben saját álláspontunkat abszolútnak, aproblematikusnak tételezzük fel, és ezzel szemben minden ellenségest szociálisan funkcionalizálunk, akkor még nem tettük meg a döntő lépést a következő fázisig, amivel most foglalkoznunk kell. Jóllehet totális ideológiafogalommal dolgozunk (hiszen az ellenfél tudatstruktúráját nemcsak egyes kijelentéseiben, hanem totalitásában funkcionalizálhatjuk), de mivel csak az ellenfél vagy ellenfelek szociológiai analíziséről van szó, ennek az elméletnek — ahogy nevezni akarjuk — *speciális* felfogásánál maradunk. Akkor jutunk a speciálissal ellentétben a *totális* ideológiafogalom *általános*[20] felfogásához, ha van bátorságunk ahhoz, hogy ne csak az ellenséges, hanem elvileg minden, tehát a *saját álláspontunkat is,* ideologikusnak tekintsük.

A totális ideológiafogalomnak ezt az általános felfogását, mely szerint az emberi gondolkodás minden korszakban és minden

pártban ideologikus, nehéz megkerülni. Aligha van olyan gondolati álláspont, és itt a marxi sem kivétel, amely ne lett volna történelmileg változó, és amelyről kimutatható ne volna, hogy ma társadalmilag differenciálódik. A marxizmusnak is vannak különböző fajai, amelyeknek szociális kötődései nem túl nehezen felismerhetők egy marxista számára. A totális ideológiafogalom általános felfogásának felmerülésével keletkezik a *puszta ideológiatanból a tudásszociológia*. Itt kiemelik egy párt szellemi harci apparátusából[21] azt, amit ő maga is felfedezett, de még partikulárisan fogott fel, hogy minden eleven gondolkodás *„léthez kötött"*; és szellemtörténeti kutatás témájává teszik.[22] Ennek a szociológiai szellemtörténetnek pártokra való tekintet nélkül éppen ezeket a gondolkodásban akárhol föllelhető, a mindenkori léthelyzethez kötődő faktorokat kell majd kutatnia. A szociológiailag orientált szellemtörténetnek az lesz a hivatása, hogy a mai ember számára a történelmi összfolyamatot új értelmezésben revideálja.

Világos, hogy az ideológiafogalom ebben az összefüggésben új értelmet kap. Itt két lehetőség adódik. Az első lehetőség abban áll, hogy az ideológiakutatásban mostantól kezdve feladunk minden „leleplező" szándékot (ami azért is közelfekvő, mert az idegen álláspont leleplezéséhez a sajátot abszolutizálni kell) —; ez olyan gondolkodási mód, melyet ennél az „értékmentes" kutatási iránynál amennyire csak lehet, el kell kerülni és erre szorítkozva, mindenütt kidolgozni a *szociális* léthelyzet és *szemlélet* közötti összefüggést. A második lehetőség abban áll, hogy ezt az „értékmentes" magatartást még utólag egy ismeretelméletivel is összekötjük. Erről a fokról az igazságproblematikába való behatolás megint két különböző megoldáshoz vezethet: *relativizmus*hoz vagy *relacionizmus*hoz, amelyeket nem szabad összecserélni.

A relativizmus nálunk mindig olyankor keletkezik, ha valaki összeköti a minden történelmi gondolkodás tényleges álláspontjának meghatározottságáról szóló modern történelmi-szociológiai belátást egy régebbi típusú ismeretelmélettel, amely tulajdonképpen még egyáltalán nem ismeri a léthez kötött gondolkodás jelenségét, még sohasem számolt vele komolyan, és mert statikus gondolati paradigmára (mint a 2x2=4 őskép) irányult, ezért szükségszerűen el kell jutnia minden állásponthoz kötött tudásnak, mint „relatívnak" az elvetéséhez. Itt tehát a relativizmus abból a diszkrepanciából keletkezik, amely fönnáll a valóságos

gondolati struktúrára vonatkozó új belátás és egy ismeretelmélet között, amely ezzel még nem birkózott meg.

Ha ki akarunk jutni ebből a relativizmusból, akkor előbb tudásszociológiai elemzés segítségével be kell látni, hogy itt nem az ismeretelmélet ítél meg egy gondolkodási típust, hanem csak az ismeretelmélet egy bizonyos konkrét típusa. Az ismeretelmélet pontosan ugyanúgy be van ágyazva a levés folyamába, mint egész gondolkodásunk, és éppen abban áll előrehaladása, hogy újra és újra úrrá lesz azok fölött a bonyodalmak fölött, amelyeket a gondolati struktúrákban az új levés tesz beláthatóvá. Tehát csak abból indulhat majd ki egy, minden történelmi tudás viszonylagosságának tényével számoló modern ismeretelmélet, hogy vannak gondolkodási területek, melyeken teljesen elképzelhetetlen az álláspontmentes, vonatkozásmentes („unbezügliches") tudás. Egy isten sem tudna történelmi belátásokat a 2x2=4 paradigma szellemében formulázni, mert értelmes dolgot csak a történelmi folyamból kinőtt problémafelvetések és fogalomrendszerek vonatkozásában lehet megformulázni.

Ha már egyszer végrehajtottuk a megfordítást, abból kiindulva, hogy a történelmi tudás lényegileg relacionális, csak állásponthoz kötve formulázható meg, akkor igaz, hogy újra fölmerül az igazság eldöntésének problémája, mert mégis megkérdezzük magunktól, melyik álláspontnak van a legnagyobb esélye igazságoptimumra, de azon legalább túl leszünk, hogy ezt az igazságot viszony nélküli formában kívánjuk birtokolni. A probléma, ha így vetjük fel, még egyáltalán nincs megoldva, de tekintetünk szabad lesz az aktuálissá váló problémák elfogulatlanabb átgondolásához. A következőkben most számunkra az a döntő, hogy a totális és általános ideológiafogalom fokán két típust különböztetünk meg, *az értékmenteset és az értékre (ismeretelméletileg-metafizikusan) orientáltat,* függőben hagyva azt a kérdést, hogy az utóbbi esetben relativizmushoz vagy relacionizmushoz jutunk-e.

Mindenekelőtt néhány szót az értékmentes totális és általános ideológiafogalomról.

Elsősorban olyan történelmi kutatások esetében ragaszkodnak ehhez az ideológiafogalomhoz, ahol a probléma leegyszerűsítése érdekében, ideiglenesen lemondanak a tárgyalandó eszmék „helyességé"-re vonatkozó kérdésről, és sokkal inkább arra szorítkoznak, hogy vonatkozásokat mutassanak ki a mindenkori tudatstruktúrák és léthelyzetek között. Mindig fel kell tenni a

kérdést, hogy bizonyos szociális struktúrájú léthelyzetek hogyan kényszerítenek bizonyos létértelmezési módokra. Ezen a fokon tehát az emberi gondolkodás ideologikus jellegének semmi köze a nem-igazhoz, hazughoz stb. hanem mint említettük, csak a *gondolkodás* mindenkori léthez kötődését fogja jelenteni; az emberi gondolkodás nem a szociálisan szabad térben szabadon lebegve konstituálódik, hanem épp ellenkezőleg, állandóan ennek meghatározott helyén gyökerezik.

Ezeket a gyökereket azonban semmiképpen sem lesz szabad hibaforrásnak tekinteni. Éppúgy, ahogy az az ember, akinek bizonyos más emberekkel, vagy azok viszonyaival eleven kapcsolatai vannak, annak esélye van, hogy ezekbe tudományosan is pontosabban behatoljon, ugyanúgy egy nézet, egy fogalomrendszer szociális kötöttsége megnöveli e gondolkodási mód esélyét a megragadó erőre bizonyos létterületeken, éppen e kétfontosságú kötődés révén. (Láttuk, hogy példánkban éppen a proletárszocialista álláspontnak volt esélye arra, hogy az ellenfélnél fölfedezze a gondolkodás ideologikus jellegét.) A szociális-vitális kötődés azonban nemcsak esélyt jelent, hanem vitális korlátot is. A látókör bizonyos tágulása bizonyos álláspontok számára ömagukból kiindulva nem lehetséges. (Láttuk, hogy pl. a szocialista ideológiai aspektus önmagából kiindulva sohasem jutott volna el a tudásszociológiához). Úgy tűnik, éppen az élet értelméhez tartozik, hogy haladó folyamatában azt a partikularitást és korlátot, amelyet egyik álláspontnak szab, törekszik a többi, ellentétes álláspont által legyőzni. Egy ilyen „értékmentes" ideológiakutatás feladata lesz kutatni az egyes álláspontok mindenkori partikularitását és kölcsönös egymásra vonatkozásukat a szociális össztörténéssel összefüggésben. Ezen a téren egy végtelen téma adódik, az a feladat, hogy rendezzük az egész tudattörténetet a gondolkodási magatartásoktól egészen az átélési formákig mindenkori létkötődésük szempontjából, és megmutassuk, hogyan változik minden folytonosan a legbensőbb összefüggésben. A morálisban mintegy azt fogjuk kutatni, hogy nemcsak mindig mennyire másként cselekedtek az emberek, hanem mindig mennyire más normák szerint orientálódtak. De még radikálisabb lesz a kérdés, ha megmutatkozik, hogy magának a morálnak és etikának a fellépése is bizonyos helyzetekhez kötődik, mint ahogyan alapfogalmai: kötelesség, vétség, bűn sem voltak mindig meg, hanem meghatározott helyzetek korrelátumai.[23] Ma uralkodó filozófiánk még abban az

óvatos alakban sem lesz tartható, amelyben minden tartalomnak mint történelmileg determináltnak helyt ad ugyan, viszont annál inkább kitart az *értékforma* és a *„formális értékek"* táblázata mellett. Már a tartalmak szabaddá tétele is koncessziót jelentett a historizmussal szemben, ami egyre inkább megnehezítette bizonyos kortársi tartalmak abszolutizálását. Most azt a feltételezést is el kell ejtenünk, hogy társadalmi élet, kultúrélet csak meghatározott értékszférák (formális értékek), mint etika, művészet stb. alapján lehetséges, amelyek a mi nézőpontunkból tulajdonképpen semmi mások, mint a *mi* kulturális struktúránk hiposztazálásai, mint ahogy a „kulturális alkotások" „érvényes" átélésének paradigmája sem más, mint a „kultúra" különös átélési típusának fogalmi burka, melynek valószínű mintaképe a jogi szféra átélésében, továbbá az ökonómiai érték átélésében volt, és innen általánosították. Hiszen mégsem állíthatjuk, hogy az *eredeti* művészet felé való fordulásnak valami köze lenne a normaátéléshez, vagy hogy a hagyományok szerint orientált ember (a prekapitalista idő domináló embertípusa), aki egyszerűen habitusa szerint cselekedett, akkor ragadható meg a legadekvátabban, ha értékek szerint orientálódó lénynek képzeljük el. Az egész kultúr*életet* úgy elképzelni, hogy az objektiválódott normák szerinti orientálódás, tipikusan modern-racionalizáló elfedése az ősstruktúráknak, amelyekben az ember a maga „világá"-hoz sokkal ősibb módon viszonyult. Az, hogy a „kultúrá"-t egyáltalán „érvényesség", „érték" szempontjából szemlélik, ez gondolkodásunkban nem az időtlen, hanem a leginkább korhoz kötött mozzanat. De mégha egy pillanatra engednénk is ennek a formulázásnak, akkor is bizonyos értékszférák fellépése, mint konkrét felépítésük is csak abból a konkrét szituációból és élményanyagból lenne megérthető, amely számára „érvényesek", hogy Lask egy kifejezését használjuk[24] és így a formális érvényesség (érvényforma) sem vonható ki időtlenül azonos elemként a történelmileg változó anyagból.

A tartalmak és formák változandóságának ez a kiderítése lesz a gondolattörténeti kutatás témája. Ma már általában látnak annyit, hogy egyrészt különböző történelmi korszakokban, másrészt különböző kultúrkörökben mindig más volt a gondolkodás. Lassan már utat tör a belátás, hogy ezek a különbségek nemcsak a tartalmi állásfoglalásokat, hanem a mindenkori fogalmi apparátust is érintik. De hogy mind a múltban, mind ma az uralkodó gondolati formákat éppen akkor váltják fel az új kategóriák,

amikor az őket hordozó csoportok szociális bázisa valamilyen módon kérdésessé lesz és átalakul, olyan téma, melyhez még csak most lehet hozzányúlni, és amelyet remélhetőleg a ma lehetséges módszerbeli egzaktság magaslatán fognak kutatni.

Az ilyenfajta tudásszociológiai kutatás már csak azért is fog magas egzaktsági fokot elérni, mert a jelentésváltozás általános interdependenciája sehol sem rögzíthető olyan pontosan, mint a gondolkodás területén. A gondolkodás ugyanis sajátságosan érzékeny membrán. Minden szójelentésben, sőt minden fogalom adott időben aktuális sokértelműségében ott vibrálnak a jelentésárnyalatokban implicite föltételezett, és egymással harcoló ellenséges, de egyidejűleg létező életrendszerek polaritásai.[25]

A szociális egyetlen területén sem uralkodik egy ilyen értelemben *szigorúan* megragadható interdependencia és reagáló képesség, mint éppen a szójelentések területén. A szó, a jelentés az igazi kollektívum, az egyes szóban és a benne csillámló jelentéskülönbségekben megragadható gondolatrendszer legkisebb változása. A szó összeköt az egész múlttal, és visszatükrözi a teljes egyidejűséget. Kiegyenlít árnyalatokat és jelentéskülönbségeket, ha a beszélő a többiekkel közös síkon akar érintkezni, de készen áll minden árnyalásra, és ha szükséges, az egyénien egyszerit, a történelmileg újonnan hozzáadódottat a jelentésskála új színezéseivel emeli ki. Minden ilyen kutatási feladatnál alkalmazásra kerül majd a totális és általános ideológiafogalom, éspedig első, *„értékmentes"* változatában.

A kutató, aki ezeket a történelmi vizsgálatokat végzi, az utóbbi értelemben felmentheti magát az igazságproblematika alól, és hasznot húzhat a jelenlegi konstellációból: abból a tényből, hogy a mában és a történelemben olyan összefüggések lettek láthatóvá, melyeknek különben soha sem lehetett volna ilyen radikálisan végére járni. Nem annyira annak a kérdésnek fogja szentelni magát, hogy a pártcsoportosulások közül melyiknek van igaza, hanem mindenekelőtt a mozgásformát, a lehetséges igazság genezisét fogja megfigyelni, a társadalmi folyamattal összefüggésben. Azzal fogja megalapozni a nootikus döntés e meghosszabbítását, hogy ez a társadalom történetén át vezető kerülőút talán közvetlenül is gazdagítja az igazságról folyó vitát. Hasznot fog húzni az órából, amikor, ha nem is maga az igazság, de néhány eddig nem látott „körülmény" megnyilvánul, amelyek nem közömbösek az igazság megtalálása számára. Ugyanis ha az igazság birtokában

érezzük magunkat, akkor elzárjuk az utat magunk elől, hogy érdekeltek legyünk ezekben a felismerésekben —; talán éppen fellazultságunk folytán közelebb kerülünk a dolgokhoz, amelyek apodiktikusabb korokban teljesen hozzáférhetetlenek voltak.

Mert hiszen világos, hogy azok a tartalmak, melyekre különben abszolutizálva lennénk, beállítva, csak egy ilyen gyors és radikális társadalmi és szellemi átalakulásban válnak oly mértékben átlátszóvá, hogy képesek vagyunk mindet és minden fajtát ideologikusnak látni. Régebben támadtak bizonyos tartalmakat, de azután annál inkább abszolutizálták a sajátot; most viszont túl sok egyenértékű, szellemileg is egyenlő hatalmú pozíció van, amelyek kölcsönösen relativizálják egymást, úgyhogy egyetlen tartalom, vagy egyetlen pozíció sem szilárdulhat meg annyira, hogy abszolútnak tekinthesse önmagát. Csak ez a szociálisan fellazult helyzet teszi láthatóvá azt a tényt, amelyet különben az általánosan uralkodó szociális biztonság[26] és bizonyos tartalmak hagyományos megszokott volta eltakar, hogy minden történelmi álláspont partikuláris. Lehet ugyan, hogy bizonyos önhiposztazálás szükséges a cselekvéshez, és hogy a gondolkodásban a kijelentő forma is mindig az abszolutizálás felé hajt. De korunkban éppen az a történeti kutatás (és, mint látni fogjuk, bizonyos szociális hordozók) funkciója, hogy ezeket a kényszerű, és a pillanatnyi szükség számára elkerülhetetlen önhiposztazálásokat mindig újra visszacsinálja, és állandó ellenmozgásban az önistenítést mindig újra relativizálja, hogy ezen az úton kikényszerítse azt a nyitottságot, amely a kiegészítéséhez (ti. az adott partikularitás korlátainak meghaladásához — *a Szerk.)* szükséges.

Éppen az az idő parancsa, hogy ki kell használni a mostani félhomályos megvilágítást, amelyben minden dolog és pozíció kinyilvánítja relativitását, hogy megtudjuk; mindazok a gondolatszerkezetek, amelyekből a mindenkori világ áll, nem egyebek, mint mozgásban levő történelmi kulisszák, és hogy az emberi levés vagy mögöttük, vagy bennük megy végbe. Ebben a történelmi pillanatban, mikor a dolgok hirtelen átlátszóvá válnak, és a történelem éppen fölfedi építőelemeit és struktúráit, tudományos gondolkodásunkkal a helyzet magaslatán kell lennünk, mert nincs kizárva — mint ez már a történelemben gyakran megesett —, hogy ez az átlátszóság eltűnik, és a világ egyetlen képpé dermed.

A történelemnek ez az első értékmentes szemlélete nem vezet feltétlenül relativizmushoz, hanem egy *relacionizmushoz.* A totális

ideológiafogalom abszolút felfogását nem lehet egy illúzionizmussal egyenlővé tenni (ideológia ezen a fokon fenomenálisan nem azonos az illúzióval); a léthez kötődő ismeret nem markol üresbe, a léthez kötődő norma nem kötetlen. A relacionalizmus csak azt jelenti, hogy minden értelmi elem egymásra vonatkoztatott, és egy bizonyos rendszerben egymás értelmességét kölcsönösen alapozzák meg. De ez a rendszer csak egy bizonyos konkrét fajtájú történelmi lét számára lehetséges és érvényes, amelynek egy időszakig adekvát kifejezése. Ha eltolódik a lét, akkor elidegenedik tőle még a korábban általa „alkotott" normarendszer is. Ugyanez érvényes az ismeretre, a történelmi szemléletre. Minden ismeret ugyanis egy tárgy felé törekszik és mindenekelőtt ennek mozgását követi. De a tárgyhoz közeledés módja a szubjektum konstitúciójától függ. Egyrészt az intenzitás oldaláról (különösen ha a „megértés"-ről van szó, ahol a vizsgált anyag áthatolásának előfeltétele a megértő és a megértett ontikus rokonsága, másrészt azonban elméleti tárgyhelyzet intellektuális formalizálhatósága oldaláról, mert ahhoz, hogy a meglátás ismeretté váljon, meg kell azt fogalmilag formálni és formulázni, a formálhatóság és a formulázhatóság azonban függ az elméleti-fogalmi vonatkozási rendszer mindenkori állapotától. Az, hogy milyen fogalmak és milyen vonatkoztatási síkok vannak egyáltalán, továbbá az, hogy ezek továbbképződése milyen irányokba tendál, nem utolsósorban attól függ, milyen történelmi léthelyzet áll e csoportokban, a (fogalmakat — *Szerk.*) hordozó (de facto gondolkozó) egyének mögött. Ami tehát ennél az értékmentes ideológiakutatásnál téma lesz, az mindenféle ismeretnek, és a bennük tartalmazott alapelemeknek értelmi és végső soron történelmi lét-összefüggésekre való állandó vonatkozása; és a már elért gondolati fok föladását jelentené, ha meg akarnánk kerülni ezt a belátást, ahelyett, hogy valahogy megfelelően számításba vegyük.

Ezért a legnagyobb mértékben kérdésessé vált, hogy egyáltalán érdemes-e arra törekedni, igazi feladat-e kapcsolat nélküli dolgokat, ahogy nevezni szokták, „abszolútumokat" találni ebben a folyamatban. Talán éppen abban áll a magasabb rendű feladat, hogy megtanuljunk relacionálisan és dinamikusan, nem pedig statikusan gondolkozni. Sőt kellemetlennek tűnik néha, hogy a mai gondolati és léthelyzetben éppen azokat tartják magasabb értékűnek, akik valami „abszolút" birtoklásáról adnak számot. Ez az önmagasztalás és önajánlás abszolútumok segítségével túl gyak-

ran pusztán szélesebb rétegek biztonságszükségletére spekulál, amelyek nem akarják látni az élet jelenlegi létfokon nyilvánvalóvá váló szándékát. Hiszen lehetséges, hogy a továbbélés és cselekvés számára vitális okokból szükséges, hogy túllépjünk a lehetőségeken, és konkrét feladatokra, egy abszolutizált közvetlenségre koncentráljunk —, de többnyire nem a tevékeny ember az, aki ma az abszolútat, a viszonyítatlant keresi, hanem aki a történést stabilizálni szeretné, már megszokott jóléte érdekében. A kényelmes ember túlságosan is szeretné a köznapok véletlen így-létét, amelyhez manapság romantizált tartalmak („mítoszok") tartoznak, abszolútummá hiposztazálni és stabilizálni, hogy ez ne csússzon ki a markából. Így végbemegy a jelenkor kellemetlen változása, hogy az abszolútnak ama kategóriája, amely régebben az istenit megragadni volt hivatva, ma a mindennap takargató eszköze lesz, amely éppenséggel önmagánál szeretne maradni.

Tehát az értékmentes ideológiafogalom is (mint ez nálunk a gondolatkifejtés éppen végrehajtott szakaszában történt), amely eleinte csak a mindig másként alakuló történelmi élet folyóját akarta nézni és kutatni, átcsúszik egy értékelőbe, ismeretelméletibe, és végső soron egy ontologikus-metafizikus értékelésbe. Hiszen a mi érvelésünkben az értékmentes, dinamikus magatartás észrevétlenül harci eszközzé vált egy bizonyos magatartás ellen, és ezzel egy bizonyos világszemlélet igenlésévé, amelyből maga az „értékmentes" tartás jelentkezik. Tehát itt is, ha csak mintegy a cselekvés és kutatás végén is, láthatóvá lesz az a rejtett motiváció, ami már kezdettől fogva késztetett minden dinamizálására és a történelmi nézőpont megtartására.

Egy metafizikus-ontologikus döntésnek[27] ilyetén láthatóvá válása, amely akkor is hat, ha nem tudunk róla, csak azt fogja megijeszteni, aki még mindig az elmúlt pozitivista korszak előítéletei után orientálódik, és azt hiszi, hogy képes teljesen érték-, döntés-, ontológia-, és metafizikamentesen gondolkodni.[28] Minél következetesebben vizsgáljuk azonban végig a gondolkodást egy igazi empíria érdekében egészen előfeltevéseiig, annál világosabb lesz, hogy maga az empíria is (legalábbis a történeti tudományokban) csak metaempirikus, ontologikus-metafizikus döntések és az ezekből adódó elvárások és tételezések elemeiben lehetséges. Aki semmire sem határozza el magát, annak nincs semmiféle kérdésfeltevése, még heurisztikus hipotézise sem, melynek alapján a történelmet kérdezhetné és kutathatná. Szerencsére a

pozitivizmusnak, ismeretelméleti előítéletei és állítólagos jobbfajta tudása ellenére voltak ontologikus-metafizikus előítéletei (mint teszem azt, a haladásba vetett hit specifikus „realisztikája", amely ugyanis szintén ontikus döntéseket implikál), aminek következtében ez a kutatási mód is sok fontosat hozott napvilágra, amit a jövőben sem kell minden további nélkül feladni. Az ontologikus döntés veszélye egyáltalán nem abban rejtezik, hogy egyáltalán létezik, és végbemegy, s még abban sem, hogy elébe siet az empíriának[29], hanem abban, hogy az örökölt ontológia akadályozza az új levését, különösen az új gondolati bázis levését, és ha nem látjuk a felállított elméleti vonatkoztatási síkok mindenkori partikularitását, akkor megragadunk a gondolati felfogóképességnek a jelenlegi fokon már nem megengedhető merevségénél. Amit tehát követelünk, az, hogy nyíltan készek legyünk arra, hogy akármikor belássuk: minden megvalósult nézet partikuláris, és felismerjük, miben áll adott időben partikularitásuk, amiért is az implicit metafizikus előfeltételek tudatos kidolgozása (melyeknek elemében az empíria mindenkoron lehetségessé válik) inkább a kutatás megtisztítását szolgálja, semmint elvi tagadásukat és beeresztésüket a hátsó ajtón.

Az ex-post-ontológiában[30] és a pozitivizmusban tett eme kis kirándulás után (erre szükség volt, hogy helyesen megértsük a gondolat ezek után ábrázolandó mozgását, amely a fejlődés utolsó szakaszában, a történelemben is lejátszódott) kijelenthetjük, hogy az eredetileg értékmentesnek tételezett, történelmi-szociológiai kutatás számára az ábrázolásunkban éppen elért fejlődési fokon *két fontos világnézeti-metafizikus döntés marad függőben.* A két út, amelynek a jelenlegi helyzetben de facto nekivághatunk, a következő:

Az egyik igenli a történelmi általános átalakulását a maga változásában, mert azon a nézeten van, hogy ez egyáltalán nem is a történelmiben, nem is az objektivációban rejtezik. Feláldozza az időlegest, a szociálist, minden mitoszt és tartalmat, mindenféle gondolati tételezést, mert igenleni akarja a vonatkozás nélkülit mint történelem-transzcendenst, mint annak a teljességnek semmijét, amelyből minden történelmi objektiváció folyik. Ez az az extatikus teljesség lesz, amely állandóan történelmet hoz létre, amelytől azonban mindenféle történelem folytonosan elszakad. A történelem ismerője észre fogja venni, hogy ez az álláspont közvetlenül a misztikából folyik. Már a misztikus azt állította, hogy

van az életben valami időn és téren túli; hogy idő és tér a bennük előforduló jelenségekkel együtt az extatikus átéléshez viszonyítva csak látszatlétezések. Csak ezt a misztikus a maga idejében még nem tudta bizonyítani. A mindennap még túlságosan szilárd volt akkori konkrétságában, minden véletlen a maga ittlétében („Dasein") egy isten által akart lényeges így-létté („Sosein") emelődött. A tradicionalizmus egy, noha eseményekben mozgalmas, de az értelemtételezésben stabilizált világot rögzített, az extatikusat még nem meztelenül, értelem nélkül birtokolta, hanem interpretálta ezt az istenire vonatkoztatva, hiszen az extázist mégiscsak mint istennel való egyfajta találkozást élték át. Az értelmi elemek általános vonatkoztatottsága azonban az eltelt időben olyan mértékben evidens lett, hogy nemsokára nyilvánvaló bölcsességként lesz kimondható. Ami valaha néhány beavatott ezoterikus tudása volt, ma metodikusan láthatóvá tehető, és a szociologizmus, éppúgy, mint a historizmus bizonyos körülmények között a mindennapok és a történelem világivá tételének eszköze lesz azoknak a kezében, akik számára a valóságos a történelmen kívüli extatikusban van.

A második, iménti jelzett motivációs sor, amely az adott helyzetből a szociológiához vezethet, és impulzust adhat a történelmi kutatásnak, abból adódik, hogy a vonatkoztatottságok, a gondolati összefüggések ezen változásában nem önkényes játékot látunk, hanem mind egyidejűségükben, mind egymásra következésükben (ha természeténél fogva nem is minden további nélkül meghatározható, de mégis valamiképpen megragadható) szükségszerűség kimutatására vállalkozunk.

Ha már ilyen bensőséges viszonyba sikerült kerülnünk az értelmi elemek történelmi átalakulásával, amely számára a történelmi egyetlen különös szakaszát sem veszik abszolútnak, de az egész levés mégis felvetett problémát tartalmaz, akkor többé nem nyugodhatunk meg annál az extatikus pozíciónál, amely számára minden történelem *„csak"* történelem. Noha el fogjuk ismerni, hogy az emberi lét több mint a történelmi és szociális lét egy különös szakasza, hogy az a bizonyos extatikus kívüliség („extatische Ausserhalb") valamiképp létezik, mint valami, ami a történelminek és a társadalminak is mindig újra mintegy a lökést adja, elismeri azt is, hogy a történelem ettől mindig elkanyarodik, de ezért még nem fogjuk a történelmet magát úgy tekinteni, mint ami csak negativitásával jellemezhető, hanem olyan

színtérnek, amelyen lényeges levés is lejátszódik. Az „ember" lénynek ez a levése végbemegy és megragadható azoknak a normáknak, alkotásoknak és műveknek a változásában is, az intézményeknek és kollektív akarásoknak az átalakulásában, azoknak a kiindulópontoknak és álláspontoknak a változásában, amelyekből a mindenkori történelmi és társadalmi szubjektum magát és történelmét látja. Hajlamosak leszünk, hogy mindezen jelenségekben valami szimptomatikusat lássunk —, koherens szimptomatikát, melynek egységét és értelmét meg kell oldanunk. Még ha azt, hogy mik vagyunk végeredményben, megfelelő formában egyedül csak az extatikus önmagunkkal való találkozásban lehetne is föllelni, még akkor is az a helyzet, hogy az a megnevezhetetlen, amelyre azonban az extatikusok állandóan törekednek, mégis szükségképpen valami viszonyban áll a történelmivel és a szociálissal, ezek sorsa valamiképpen az ő sorsa is. És mi lenne, ha ama extatikus, amelyről közvetlenül, lényegénél fogva sohasem hullik le a lepel, nem megnevezhető, nem kimondható, a történelemben visszahagyott nyomaival közvetve jellemezhető lenne?

A történelemhez és a szociálishoz való ilyen — kétségkívül egy különös világérzés által megalapozott — viszonyból az előző pozíció korlátai is tisztázódnak. Ennek a pozíciónak, amely a történelmet extatikusan kívülről tekintette, azzal a veszéllyel kellett járnia, hogy éppen a történelem eme megvetésének a következményeképp semmi lényegeset nem tud kivonni belőle. Nem várható a történelmivel való tulajdonképpeni kapcsolat attól a tudati magatartástól, amelyet csak az érdekel, hogy a történelmet világiasítsa. Mindazonáltal ha jobban odanézünk, megmutatkozik, hogy a történelmi elemében — még ha semmi sem szilárdul is meg végérvényesen — mégiscsak történik valami. Már az a tény, hogy a történelemben minden időpontnak és minden értelmi elemnek helyzeti értéke van (nem történhet meg minden mindig és állandóan, amiért is sohasem kerülünk abszolút szituációba) —, tehát hogy sem a történés, sem az értelmi összefüggések nem irreverzibilisek, arra mutat, hogy a történelem csak annak számára süket és értelmetlen, aki semmi lényegeset nem vár tőle, és hogy éppen a történelemszemlélet számára lehet a legkevésbé gyümölcsöző egy olyan álláspont, mely számára a történelem „csak" történelem.

Szellemtörténettel olyan módon lehet és kell foglalkozni (és ed-

digi tárgyalásmódunkkal már állást foglaltunk az ilyen szociológiai történelemszemlélet mellett), hogy az ember az elemeknek egymásra következésében, sőt koegzisztenciájában is többet lát, mint véletlent, és a történelemben alakuló totalitás kutatása által egyre inkább megpróbálja megragadni az elemek helyzetértékét és jelentőségét. Ha ezt a nézetet egyre konkrétabban kiépítjük, nem spekulatívan, hanem minden lépést az adott anyagon ellenőrizve, általa bizonyítva, akkor olyan tudományághoz jutunk, amelyet szociológiai *korszakdiagnosztikának* lehetne nevezni. Ilyenek voltak már eddigi fejtegetéseink is, mikor megkíséreltük kimutatni, hogyan értékelhető maga az ideológiafogalom a jelenlegi gondolkodási helyzet diagnózisában, és mikor tipológiánk nem egyszerűen egymás mellé állította az eseteket, hanem e (mindenképpen teljesen tüneti jellegű) fogalom jelentésváltozásainak sorában egész lét- és gondolati helyzetünket keresztmetszetében ragadta meg. Ilyen diagnosztika, még ha eleinte meg is próbál értékmentesnek mutatkozni, sokáig nem tarthatja magát ebben a pozícióban, és lassan átcsúszik egy értékelő magatartásba. Az értékelésre áttérést már az első fokon kikényszeríti az a tény, hogy nem lehet tagolást vinni a történelembe anélkül, hogy az ember ne hangsúlyozza; a hangsúlyozás, a súlyadás pedig már az első lépés az értékelés és az ontologikus döntés felé.

Így a történelmi dialektika itt is kikényszeríti az átmenetet a következő fokra, ahol *az értékmentes, totális és abszolút ideológiafogalom helyébe az értékelő ideológiafogalomnak kell lépnie.* Ez az értékelés azonban egészen más lesz, mint az eddig ismert és ábrázolt. Nem fogja egyszerűen egy kor tételeit abszolútnak venni — többé nem tekinthetünk el a normák és értékek korhoz kötöttségétől és szociális kötöttségétől —, az ontikus hangsúly más problematikára húzódik vissza. Itt már megkülönböztetjük *ugyanannak az időszaknak* igaz és nem igaz, valódi és hamis normáit, gondolkodási módjait, orientációs sémáit. Nem egy abszolút örökké azonos létet tagad meg a „hamis tudat", hanem egy állandóan új lelki megvalósulásokban újjáalakuló létet. Már ebből megérthető, hogy az egész energia, amellyel a gondolkodás dialektikája kikényszeríti a lemondást az időtlen értékekre való törekvésről, miért koncentrálódik annál nagyobb intenzitással egyazon időszak valódi és nem valódi gondolatainak megkülönböztetésére. Ezzel azonban a modern problémasíkon újból visszatér a hamis tudat problémája. A hamis tudat problémájával már ta-

lálkoztunk legmodernebb értelmezésében, amikor már föladták a vallásos transzcendens faktorok szerinti orientációt, és pragmatizmusra emlékeztető formában a valódiság kritériumát a gyakorlatba, mégpedig a politikai gyakorlatba helyezték. A történelmi elem volt az, aminek a végérvényes megfogalmazása még hiányzott. A gondolkodást és a létet még fix polaritásokként képzelték el egy „abszolút szituáció"-ban, a közöttük fennálló feszültséget még statikusnak gondolták. Csak most adódik hozzá az új, a történelmi elem.

E szerint egy hamis erkölcsi tudat olyan normák szerint orientálódik, amelyeknek megfelelően az adott létfokon a legjobb akarattal sem tudna cselekedni, ha tehát az egyén kudarca egyáltalán nem egyéni vétségnek fogható fel, hanem a hibás cselekvést egy hamisan feltett morális axiomatika alapozza meg és kényszeríti ki. Hamis egy tudat a lelki önértelmezésben, ha a meggyökeresedett jelentések által (életformák, élményformák, világnézet és az emberszemlélet) elfedi és akadályozza az újfajta lelki reagálást és egyáltalán új emberlevést. Hamis egy elméleti tudat, ha a „világi" élet-orientációban olyan kategóriákban gondolkodik, melyekhez igazodva az adott létfokon egyáltalán nem lehet tájékozódni. Elsősorban tehát az elmaradott és továbbélő normák, gondolkodási formák és a világ-értelmezési módok kerülhetnek ebbe az „ideologikus" funkcióba, és a végbement cselekvést, adott belső és külső létet nem magyarázzák, hanem sokkal inkább elfedik. Még néhány jellemző példát kell csak felhoznunk az imént vázolt ideologikus tudat legfontosabb különböző típusaira.

Gondoljunk talán arra az esetre, amikor elmaradott *etikai* normákból ideológiák lesznek, a „kamatmentes kölcsön" történetére.[31] A kamatmentes kölcsön mint követelmény csak ott valósítható meg adekvátul, ahol szociológiailag és gazdaságilag a szomszédsági kötelék fokán vagyunk. Ilyen világban a követelmény maradéktalanul megvalósítható. A kamatmentes kölcsön ebben a világban elfogadható és ilyen értelemben vele adekvát norma. A szomszédi kötelék világából származva átment ez az előírás az egyház normakincsébe: minél jobban változott közben a külvilág „reálalapzata", annál inkább ideologikus pozícióba tolódott ez a követelmény, ugyanis potenciálisan is megvalósíthatatlanná lett. Végérvényesen „élettől elszakadt"-tá azonban a feltörő kapitalizmus idején vált ez a követelmény, amikor funkció-

változással az egyház egyik harci eszközévé vált az új gazdasági hatalom ellen. A kapitalizmus áttörése és győzelme után a norma ideologikus jellege (az a tény, hogy csak megkerülni lehet, de nem követni) olyan mértékben áttekinthetővé válik, hogy az egyház is eltekint tőle.

Példaként szolgálhatnak a hamis tudatra az *önmagyarázat* síkján azok az esetek, mikor az ember elfed egy magával és a világgal történelmileg már lehetséges, „igaz" viszonyt, meghamisítja az emberlét elemi adottságainak átélését, miközben vagy „dologiasít", vagy „ideologizál", de „romantizál" is —, egyszóval az önmagától és a világtól menekülés minden technikájával hamis látásmódokat idéz fel. Ezért hamis, ha a kereső nyugtalanságot már életképtelen abszolútumokkal fedjük le, mint teszem azt „mítoszokat" *akarni* rajongani az „önmagának és önmagáért való nagyságért", „idealistának" lenni és valósággal magunkat folytonosan egy ma már áttekinthető „öntudatlansággal" kezelni.

Végül a hamis tudat harmadik tipikus esetének példája áll fönn, ha a *világban való tájékozódás* csődöt mond az ismeretek vonatkozásában. Erre paradigmaszerűen illik az az eset, ha egy földbirtokos, akinek birtoka már kapitalista üzemmé változott, munkásaihoz való viszonyát és saját funkcióját még mindig patriarchális kategóriákban értelmezi.

Ha mindezeket az eseteket a vizsgálódási körbe vonjuk, akkor a hamis tudat egészen új arcot kap. Így tekintve hamis és ideologikus egy tudat, ha orientálódási módja nem hozta be az új valóságot, és ezért azt tulajdonképpen eltakarja a túlhaladott kategóriákkal.[32]

Ez az ideológiafogalom (az utópiafogalomról ugyanis a későbbi vizsgálatban külön lesz szó)[33], amelyet értékelőnek és dinamikusnak akarunk nevezni — értékelő, mert gondolattartalmak és tudati struktúrák valódiságát illetően döntéseket hoz, dinamikus, mert ezeket a döntéseket a folytonos változásban levő valóságot illetően nélkülözi —, magától értetődően csak az abszolút és totális ideológiafogalomra támaszkodva lehetséges, és ez az a második típus, melyet az „értékmentessel" szembeállítottunk.

Még ha első pillantásra komplikáltnak tűnik is a fogalommeghatározásnak ez a módja, mégis úgy hisszük, hogy a legkevésbé sem erőltetett, mert csak olyan problémát gondol lehető legkövetkezetesebben végig a definícióban, melyeknek kezdetei a je-

lenlegi világorientáció mindennapi nyelvhasználatában már megvannak, és melyeknek kifejezésére az törekszik.

Ez az ideológia (és utópia) fogalom eleddig csak azzal a felismeréssel számol, hogy puszta csalódási forrásokon túl hamis tudatstruktúrák is vannak; számol a ténnyel, hogy a „valóság", amivel szemben kudarcot vallunk, dinamikus lehet, hogy ugyanabban a történelmi-szociális térben különböző helyzetű hamis tudatstruktúrák lehetnek, olyanok, amelyek a „kortársi" létet gondolkodásban lehagyják, és olyanok, amelyek még nem érik el, de mindkét esetben eltakarják, és végül olyan „valósággal" számol, amely egyedül a gyakorlatban tárja föl magát. Mindezek a kiindulópontok, melyeket a legutóbb említett (dinamikus és értékelő) ideológiafogalom tartalmaz, olyan tapasztalatokon nyugszanak, melyeket nem lehet elkerülni, legfeljebb szisztematikus feldolgozásuk történhet különbözőképpen.

Az ideológia- és utópiagondolatban, abban a törekvésben, hogy az ideologikusat és az utópikusat egyaránt elkerüljük, tulajdonképpen végső soron a valóságot keressük. Mindkét modern fogalom a gyümölcsöző szkepszis szerve, és igenelni kell őket, mert a tudat nagy csábításával szállnak szembe, a gondolat tendenciájával, hogy egy helyben maradjon, eltakarja a valóságokat, vagy egyszerűen túlszárnyalja őket. A gondolat ne tartalmazzon kevesebbet, de többet sem, mint a valóság, amelynek eleme. Pontosan úgy, mint ahogy az irodalmi stílus igazi szépsége csak abban áll, hogy egészen pontosan a kifejezendőt ragadja meg, sohasem mond túl keveset, de túl sokat sem, a tudat igazsága abban áll, hogy sohasem nyúl mellé.

Az ideológia- és utópiagondolatban tehát még egyszer felmerül a valóság kérdése. Mindkét fogalom tartalmazza a követelményt, hogy a gondolat bizonyítsa reális fedezetét. Csak a valóság problémája lett közben kérdéses. Minden párt keresi gondolkodásában és cselekvésében ezt a valóságot és nem csoda, ha különbözőképpen adódik nekik.[34] Ha ez a valóságprobléma csak spekulatív agyrém volna, akkor könnyen túlhaladhatnánk a kérdésen. De lépésről lépésre világosabban fölismerhető, hogy a fogalom sokféle alakzata („Vielgestaltigkeit") egész gondolkodásunk sokféle alakzatával függ össze, és hogy az ontológikus döntések mindegyike immanensen egy sokkal messzebbre nyúló opciót tartalmaz. Éppen az ontologikus döntés sokféle alakzatában lesz a legvilágosabban látható, hogy aligha élünk többé mind egy és

ugyanazon gondolatvilágban, hogy egymással szemben mozgó gondolatrendszerek vannak, amelyek végül is már a valóságátélésben különböznek.

Eltakarhatjuk magunk elől ezt a gondolati krízist, mint a mindennapi életgyakorlat teszi, amikor a dolgokhoz és összefüggésekhez csak partikularitásukban közeledik.[35] Ameddig ugyanis a dolgokhoz csak partikularitásukban közelítünk, és ameddig a fogalmi apparátust korlátozott életkörben tartjuk, a teljes összefüggés kérdésessége rejtve maradhat, és csak néhány esetben lép fel talán valami homály, ami mellett a gyakorlatban mindig el lehet menni. Így a köznapi gyakorlat elég hosszú ideig megvolt egy mágikus rendszer fedezetével, és egy bizonyos történelmi fokig a primitív életorientálódáshoz szükséges empíriával ebben az összefüggésben is meg lehetett bírkózni. Az akkori és ugyanúgy a mai helyzet struktúraproblémáját végső lényege szerint azonban a következőképpen lehetne megformulázni: mikor változik egy csoport tapasztalati tere oly mértékben fundamentálisan, hogy a magával hozott gondolati struktúra és a segítségével már meg nem ragadható tárgyiság közötti eltérés láthatóvá lesz? Ami a mágikus időket illeti, noha nem vagyunk olyan intellektualisztikusak, hogy elhiggyük: a mágikus „rendszisztéma" ismeretkritikai megfontolások eredményeképpen tűnt el, de a szociális élettér változásának tisztán vitálisan ott is ki kellett kapcsolnia egy beállítást és egy értelemjelentési sémát, amely bizonyos új, külső és belső alaptényekkel szemben már nem állta meg a helyét.

Ami a partikularitás problémáját illeti: az egyes szaktudományágak helyzete sem más a szellemtudományokban, mint köznapi empíriánk. Azok is elvileg leszűkített partikularitásukban közelednek a tárgyakhoz és probléma-feltevésekhez. Néha, az egyes szakaszokat tekintve, a kérdésfeltevések koherens összefüggésben állnak belső organikus összetartozásuk szerint (és nemcsak a tudományág egységének értelmében); de aztán ez hirtelen megtörik. A történelmi kérdésfeltevések mindig monográfikusak vagy a tematika, vagy az aspektus korlátozása értelmében. Önmagában véve erre szükség van, amíg a munkamegosztás terhel minket. De ha valaki elvi erényt csinál abból, hogy az empirikus nem megy túl az egyes megfigyelésen, legyen az akármilyen átfogó, akkor ez már belső védekezés az alaphelyzet kérdésessé tétele ellen.

Ilyen állandó partikularitásra szorítkozó kutatásban is lehet tudást gyűjteni és az empíriát gazdagítani. Lehetséges az is, hogy egy darabig ez a hozzáállás volt a helyes. De éppen úgy, ahogy a természettudományok mindig újra kénytelenek kérdésessé tenni hipotéziseiket és alapjaikat, amint a „tények" birodalmában eltérés válik láthatóvá, és amint ott további empíria csak az alapok revíziójával lehetséges, ma a szellemtudományokban is olyan messzire tartunk, hogy az empíria kikényszeríti az alapok kérdésessé tételét.

Egy elvi partikularitásra beálló empiriával is jó ideig ugyanaz a helyzet, mint a köznapi gyakorlattal: a gondolati bázis kérdésessége és egységének hiánya rejtve marad, mert az összhelyzet sohasem kerül szemünk elé. Nincs találóbb, mint az az ismert tézis, hogy az emberi szellem teljesen tisztázatlan fogalmakkal csodálatos módon egészen világos megfigyeléseket képes tenni, és csak akkor tör ki a válság, ha reflexióra kerül sor, és a tudományok alapfogalmait definiálni kéne. Bizonyítás ennek a tézisnek a helyességére, hogy a szaktudományokban a kutatás gyakran empirikusan biztosítva megy tovább, míg az alapkérdések és alapfogalmak körül a leghevesebb harc dúl.

De ez a belátás is partikuláris, mert tipikus érvényességet igénylő tudáselméleti aforizma alakjában formuláz meg egy szituációt, amely csak egy meghatározott időszakban volt jellemző a tudomány állapotára. Amikor ezt a tézist századunk elején felállították, még csak a kutatás perifériáján, az elvi kérdések területén és a definíciók területén jelentkeztek válságtünetek. Ma eltolódott a helyzet: a válság már az empíria kellős közepén észlelhető — a megalapozási lehetőségeknek és definícióknak sokféle alakzata és az aspektusok konkurrenciája már az egyes összefüggések gondolati megragadásánál is felüti a fejét.

Tehát nem tagadjuk, hogy empíria egyáltalán lehetséges, továbbá semmiképpen nem állítjuk, hogy nincsenek (semmi sem tűnik szemünkben helytelenebbnek, mint illuzionizmust hirdetni). A mi bizonyításaink is a tények bizonyító erejére hivatkoznak, csak hát sajátos a helyzet ezekkel a tényekkel. A „tények" a megismerés számára mindig valamilyen gondolat- és életösszefüggésbe rendeződnek. Mindenkori felfoghatóságuk és megformulázhatóságuk már egy fogalmi apparátust implikál. Ha ez egy történelmi közösség számára egységes, akkor az egyes fogalom mögött álló előfeltételezések sora (a vitális és intellektuális

opció) sohasem látható át. Ezzel magyarázható a töretlen korszakoknak az az alvajáró biztonsága az igazság problémájával kapcsolatban. Ha azonban a megfigyelési sugár meghasad[36], akkor föllazul az a határozottság, mellyel a tapasztalatok mindig egy előírt irányba mutattak. Először egymással szemben álló gondolkodás alakul ki, amelyben (a gondolkodó szubjektumok számára nem láthatóan) ugyanazt a tapasztalati anyagot különböző gondolatrendszerekbe sorolják és gyakran fogalmilag is másképpen dolgozzák föl.

Így keletkezik a fogalmak sajátos perspektivitása, amely az eredeti anyag meghatározott oldalait mindig másképp rögzíti. Ezáltal lesz a „valóság" egyre gazdagabb tartalommal látható. Ami korábban az egyes fogalom még nem uralt irracionális maradékának „dicsfény"-eként szunnyadt, ma egyidőben egy ellenfogalomban jelenik meg, éppen az objektumnak ezt a maradékát ragadva meg.

A gondolati bázis egységének problematikussá válása magában az empíriában is lassan egyre világosabban felismerhető. A mélyebben gondolkodó számára ez először minden definíció partikularitásában mutatkozik. Max Weber pl. elismeri ezt a partikularitást, egyben azonban a mindenkori ismeret-cél partikularitása által törvényesítve.

Az, hogy hogyan definiálunk egy fogalmat, attól a megfigyelési sugártól függ, amely a már öntudatlanul végrehajtott gondolati lépéseinket szabályozza. Az a gondolkodás, amely megáll a fogalmak ezen perspektivitása előtt, rögtön eltorlaszolja minden eszközzel az utat maga előtt a rendszeresen totális kérdésfeltevés felé. Különösen a pozitivizmus munkálkodott sokat ennek a veszélynek az eltakarásán. Egyrészt szükség volt erre, hogy a ténykutatás nyugodt menetét biztosítani lehessen, másrészt viszont ez a takargatás sok helyen homályosságot vitt azokba a kérdésekbe, amelyek az „egész" problémájára vonatkoztak.

Két tipikus dogma volt alkalmas az alapkérdésföltevés megakadályozására. Először az a tan, amely a metafizikát, filozófiát és minden határkérdést egyszerűen tagadott, és csak a tapasztalati partikuláris ismeretek érvényességét ismerte el —, ilyen értelemben a filozófiának mint szaktudománynak, különösen mint logikának, érvényességét is elismerte. A másik lehetséges utat a totalitásproblematika megakadályozására az a dogma képviselte, amely egyezséget próbált létrehozni úgy, hogy az em-

pária számára egy világnézettől és filozófiától megtisztított területet rendezett be, és ennek a gondolkodási formának partikuláris kérdésekben apodiktikus bizonyosságot tulajdonított, a totalitás megoldására azonban a filozófiai spekuláció „magasabb" módszerét vette igénybe, s itt feltétlenül lemondott az „általánosan érvényes" evidenciáról.

Ez a megoldás struktúrájában kellemetlenül emlékeztet az alkotmányos monarchia teoretikusainak jelmondatára: a király uralkodik de nem kormányoz. A tisztelet minden jelvényével halmozzák el itt a filozófiát, a spekulációt és intuíciót néha magasabb szervnek ismerik el, de mindezt csak azért, hogy a reális gondolkodási folyamatban ne zavarja a pozitív és demokratikusan általános érvényű empíriát. Ezzel a totalitásproblematika megint rejtve marad, az empíria részéről az ügy el van intézve, és a filozófiát egyszerűen nem lehet felelősségre vonni — csak istennek tartozik felelősséggel —, evidenciája csak a spekulatív tartományban érvényes vagy — aszerint, hogy milyen volt az alapozás — a tiszta intuíció előtt. Ilyen szétválasztás eredménye csak az lehet, hogy a filozófia, amely a mindenkori összhelyzetben eme helyzet-öntisztázás leglényegesebb funkcióját teljesíthetné, nincs abban a helyzetben, hogy ezt megtegye, mert elveszíti kapcsolatát az összhelyzettel, mikor „magasabban" elhelyezett tartományában marad, a szaktudományos kutató viszont a felöltött partikuláris hozzáállásból az átállást az átfogóbb szemléletre nem képes végrehajtani, bár ezt az empíria helyzete már kívánatossá teszi. Minden történelmi helyzet uralásához tartozik egy bizonyos természetű gondolkodás, amely az aktuális valóságproblematika magaslatán mozog, és képes a mindenkoron adott konfliktusanyag áttekintésére. Ebben az esetben is arról van szó, hogy a totalitás uralásához hátrább tolt axiomatikus kiindulópontot, szintetikus helyet kell találni. A gondolkodási krízis nem szűnik meg, ha az aggályosok és bizonytalanok módszerével elfedjük az ellentmondásokat és hiányokat, vagy a szélsőséges jobboldaliak és baloldaliak módszerével ezt a válságot is propagandisztikusan értékeljük és múlt vagy jövő dicsőítésére használjuk (miközben elfelejtik, hogy saját házuk is ég). Az se sokat segítene továbbá, ha ezt a jelenséget ebbe vagy abba a részaxiomatikába mint puszta tényt, mint az „ellenséges szituáció" válságának bizonyítékát még egyszer beépítjük. Ilyesmi csak akkor megy, ha a történelmi térben egyedül állunk az új gon-

dolkodási móddal és amíg a saját aspektus partikularitása még nem vált láthatóvá.

Csak ha minden álláspont részlegességét látjuk, és mindig újra kimutatjuk, akkor vagyunk legalább útban a keresett totalitás felé. A gondolkodási krízis nem *egy* álláspont krízise, hanem egy világ válsága, amely egy bizonyos gondolkodói szintet elért. Nem szegényedés, hanem végtelen gazdagodás, ha egyre világosabban látunk egy gondolkodási és létzavart. Nem a gondolkodás csődje, ha az ész egyre mélyebben néz saját struktúrájába, nem a képesség hiánya, ha egy hatalmas látókörtágulás az alapok revízióját követeli.

A gondolkodás valóságos erők által hordozott, magát állandóan megkérdőjelező és önkorrekcióra szorító folyamat. A legvégzetesebb lenne ezért azt, ami már láthatóvá lett, aggodalomból eltorlaszolni. Hiszen a jelen pillanatban az a leggyümölcsözőbb, hogy többé semmihez sem akarunk mint partikulárishoz közeledni, hanem a partikuláris felismeréseket megtanuljuk egy egyre átfogóbbá váló összefüggésből megérteni és értelmezni.

Egy Ranke még szájába adhatta szószólójának (Friedrich) „Politikai beszélgetés"-ében a következő szavakat: „De a szélsőségekből nem tudod az igazságot meghatározni. Az igazság általában a tévedés tartományán kívül van. Ha összeszeded a tévedés összes fajtáját, akkor sem tudod absztrahálni: azt akarja, hogy önmagában és önmagáért nézzék s találják meg saját körében. A világ összes eretnekségéből sem tudhatnád meg, mi a kereszténység; olvasd az evangéliumot, hogy megismerkedj vele!"[37] Mi egy ilyen álláspontot oly tudat kimondásának érzünk, amely még a tisztaság és gyanútlanság fokán mozog, és még egyáltalán nem ismeri azt a megrázkódtatást, mely a tudatot a bűnbeesés után éri. Túl sokszor éltük már meg, hogy az apodiktikusan szemlélt totalitás a legszűkebb körű partikularitásként lepleződött le, hogy egy problématlan megállapodás egy tetszőlegesen kínálkozó álláspontón a legbiztosabban zárja el az utat egy ma már lehetséges egyre gazdagodó áttekintés és a totalitásra való folytonos törekvés felé.

Ezért a totalitás a mi értelmezésünkben nem egy olyan közvetlen, egyszer s mindenkorra érvényes szemlélet, amely csak az isteni szem számára föllelhető, nem egy viszonylag önmagában zárt, nyugalom felé konvergáló kép. A totalitás az egészre való törekvést jelenti, amely partikuláris nézeteket vesz föl magába,

és ezeket újra meg újra szétfeszíti, amely lépésről lépésre a megismerés természetes folyamatában tágul, és vágyának célja nem egy időtlenül érvényes befejezés, hanem a tekintet számunkra maximálisan lehetséges szélesítése.

Az élet egy egyszerű esetén ábrázolva, egy ember a totális szemlélet intenciójában él, aki eleinte, konkrét, egyes feladatokat lát el, egy élethelyzetbe állítva, de aztán felébred, és hirtelen megérti társadalmi és szellemi egzisztenciájának létalapjait. Talán korábban, míg objektíve kizárólag feladataira irányulva élt, sokkal abszolútabbnak vette, vélhette önmagát, mégis e változási pontig nézete partikuláris, és ilyen értelemben bornírt volt. Az az indíték, hogy a saját cselekvést egy totalitás elemében ragadja meg, abban a pillanatban ébredt benne, mikor először érezte magát egy konkrét szituáció részének. Talán pillantása eközben nem hatol messzebbre, mint beszűkült életköre engedi, talán helyzetanalízise először tartalmilag csak egy kis városban, és ott csak egy társasági körre szorítkozik, mégis az, ahogyan önmagát egybeveti az eseményekkel és emberekkel, sub specie „*szituáció*"-val, amelyben ő maga is leledzik, már valami egészen más, mint behatásokra, benyomásokra, egyszerűen csak közvetlenül reagálni. Ha már egyszer megragadta a helyzetanalízist mint a világban való orientálódás módszerét, az mint új, mozgató szándék biztosan túlhajtja majd őt városkájának szűk életkörén, úgy, hogy megtanulja azt a pillanatnyi nemzeti egzisztenciájából megérteni, és ez utóbbit megint csak a globális helyzetből. Éppen úgy képes, ha az időbeli tagolást akarja megragadni, arra, hogy megragadja korának pillanatnyi helyzetét, magát a kort pedig az egész történelmi idő részeként fogja fel.

Az effajta helyzetorientálódásban kicsiben az a jelenség képeződött le strukturálisan, amelyet a totális felé egyre továbbhajtó intenciónak nevezünk. Ugyanazzal az anyaggal dolgozik, amelyet az empíria partikuláris megfigyelések formájában vesz tudomásul, csak itt a szándék teljesen másfelé irányul. Ez a helyzetlátás minden magasabb szintű élettapasztalat természetes gondolkodási technikája (a legtöbb szaktudomány mesterségessé változtatja ezt a kezelési módot, mert specializált nézőpontok szerint állítják össze a tárgyat). A tudásszociológiában tulajdonképpen nem történik más, minthogy kritikussá vált gondolati helyzetünket helyzetjelentés formájában közelítjük meg, és az összefüggéseken totalitásra irányuló szándékkal hatolunk át.

Ha egy ilyen komplikált helyzetben és ilyen fokozatos gondolati fejlődésben, mint a miénk, új gondolati szituációk merülnek fel, akkor az embernek bizonyára újból kell gondolkodni tanulnia, mert az ember olyan lény, amelynek mindig újra föl kell nőnie a maga történelméhez.

Gondolkodásunkkal szemben eddig (minden logika ellenére) hasonló helyzetben voltunk, mint a naiv ember a világgal szemben: noha egy szituációban cselekszik, de magát a szituációt, amelyben cselekszik, nem ismeri meg. Éppúgy azonban, ahogy a politikai történelemben volt egy pillanat, ahol már nem lehetett közvetlenül legyőzni azokat az immanens nehézségeket, amelyeket egy szituációban az erre való reflexió nélküli cselekvés támaszt, és az embernek egyre többet kellett tanulnia a cselekvéshez, miközben a szituáción eleinte csak szemléletesen, később pedig strukturálisan is úrrá lett —, úgy csak természetes továbblépés az a szándék, ha gondolati helyzetének válságát mint szituációt fogja fel és ehhez kapcsolódva struktúráját lépésről lépésre tisztábban átlátja.

Nem az újonnan felmerült problémák elsietett, izgága összecsapásával lehet egy válságot megoldani, nem is azáltal azonban, hogy letűnt bizonyosságokba temetkezünk, hanem a nyert új szemlélet lassú kiszélesítésével és elmélyítésével, a probléma legyőzése irányába tett lassú előrenyomulások által. A két következő tanulmányt úgy kell tekinteni, mint első, a helyzetet mindenekelőtt kitapintani akaró kísérleteket, hogy az újonnan láthatóvá válót, ahol lehetséges, rögzítsük, és az ebben az összefüggésben felmerülő problémákat saját irányukban kövessük. Mint említettük, a tanulmányok egymástól függetlenül keletkeztek; mindkettő saját összefüggésében mozog egy meghatározott gondolati cél felé. Hogy ne törjük meg egységüket, és megőrizzük a gondolatok út-jellegét, néhány helyenként ismétlődő fejtegetést és megfigyelést — amennyiben a gondolatfejlődésben aktuálisakká váltak és új helyi értékhez jutottak — nem töröltünk.

LEHETSÉGES-E A POLITIKA MINT TUDOMÁNY?

(AZ ELMÉLET ÉS A GYAKORLAT PROBLÉMÁJA)

Egy idáig még megoldatlan strukturális törvény szabályozza a minket mindig foglalkoztató probléma felmerülését és letűnését. Végül is egyszer majd egész tudományok keletkezését és elhalását bizonyos faktorokra lehet visszavezetni és innen magyarázni. A művészettörténetben már voltak kísérletek annak a kérdésnek megválaszolására, miért és mikor keletkezik a szobrászat, a domborműkészítés stb. és válik domináló művészeti ággá. Hasonló értelemben lesz egyre inkább a tudásszociológia feladata, hogy utána járjon: milyen strukturális feltételek között merülnek fel és halványodnak problémák és tudományágak. Mert a szociológia szemszögéből nézve egy probléma felmerülését és átgondolását nem lehet tartósan csupán bizonyos nagy egyéniségek és tehetségek meglététől függővé tenni, hanem annak a probléma-összefüggésnek alakjától és érettségétől, amelyben a különös probléma keletkezik. Ezen probléma-összefüggés egészének jellege és megléte (nem minden részletében) végső soron viszont megint csak a háttérben álló társadalom *totális* különös összefüggéséből érthető meg. Az egyes gondolkodónak lehet az a benyomása, mintha döntő ötletei a teljes összefüggéstől függetlenül jöttek volna; a szűk életkörbe szorított egyes embernek lehet az a benyomása, mintha az őt érő események elszigetelt, őrá sorsszerűen kimért tények lennének: a szociológiai feladata azonban nem az, hogy ebből a korlátolt szemszögből, a felmerülő értelmi tartalmak szórványosságának „békaperspektívájából" ragadja meg az aktuális problémákat és eseményeket, hanem hogy mindezeket az elszigetelt tényeket az eredeti, állandóan meglevő, de mindig más struktúrájú élet- és tapasztalati összefüggésből értse meg, és ebben keresse meg helyüket. Ha egyszer a tudásszociológia ennek a kérdésfeltevésnek következetesen utánajárhat, akkor néhány problémát, melyek eddig rejtélyesek vol-

tak, legalábbis ami a keletkezésüket illeti, tisztázni lehet majd. Többek között meg lehet majd mutatni, miért keletkezett ilyen későn a nemzetgazdaságtan és maga a szociológia, miért voltak egyik országban egyre nagyobb lehetőségeik, míg más országokban nagy akadályokkal találkoztak stb. Ilyen problémafelvetés számára talán az is megoldható lesz, ami eddig számunkra mindig rejtélyesnek tűnt: vajon miért nem vált még eddig éppen a politika tudománnyá. Ennek a ténynek annál inkább csodálatra kell késztetnie minket, mert mégiscsak éppen a mi korunk jellemezhető azzal, hogy az egész világ következetes ésszerűvé tételét tűzi ki célul.

Úgyszólván mindenről van tudásunk és a tudásnak minden területén vannak módszerek a közlésre és a szellemi átadásra. Éppen ez a terület, melynek uralásától egész sorsunk függ, lenne olyan merev, hogy titkát a kutatás elől megőrzi? Nem térhetünk ki e probléma rejtélyessége elől és már annyian kérdezhették előttünk: vajon itt egy „még nem"-ről van szó, egy történelmileg túl korai kérdésfeltevésről, vagy pedig a megtudhatónak olyan korlátjáról, ami egyszer s mindenkorra átléphetetlen?

Az első sejtés mellett szól a már említett tény, hogy a társadalomtudományok még egészen fiatalok. Lehetne tehát ennek az „alkalmazott" tudománynak félbenmaradottságát az alaptudományok befejezetlenségéből magyarázni. Akkor csak egy olyan elmaradottsággal állunk szemben, amely idővel minden további nélkül leküzdhető. Csupán még további kutatómunkára van szükség, hogy a társadalmat egy, a természethez hasonlóan megzabolázható objektummá tegyük.

A második feltevés mellett szól az a bizonytalan érzés bennünk, hogy a politika esetében az itt-lét („Dasein") egészen másfajta tartományáról van szó, amelynek racionális kutatása útjában más nehézségek állnak, mint egyébként. Akkor a tudományos kísérlet kudarcot vallhatna ennek az itt-lét-tartománynak különös sajátosságán.

Már egy helyes kérdésfeltevés sokat eredményezne itt, igaz, hogy a nem-tudás tudása bizonyos nyugtalanítást jelentene, mégis legalább világosan tudnánk, miért lehetetlen itt mindenfajta tudhatóság („Wissbarkeit") és közölhetőség. Így most az első feladat abban áll, hogy magát a probléma felállítását világosan ábrázoljuk. *Mire gondolunk, amikor megkérdezzük magunkat: lehetséges-e a politika mint tudomány?*

Vannak a politikában olyan területek, melyek minden további nélkül megismerhetők és taníthatók. Egy iskolázott, képzett politikusnak mégiscsak kell, vagy kellene ismernie az ország történetét, amelyben működik; éppúgy azoknak az országoknak történetét is, amelyekkel saját országa kapcsolatban van és melyeknek egymásra hatásában a saját politikai környezete kialakult. Így mindenekelőtt a történetírás és az őt kiegészítő statisztika ismeretei hasznosak a saját politikai cselekvés számára. Továbbá a politikusnak ismernie kell azon országok állami berendezkedését, melyek cselekvése számára tekintetbe jönnek. De nemcsak jogilag kell a teljes értékű politikusnak iskolázottnak lennie, azok felől a szociális viszonyok felől is tájékozottnak kell lennie, amelyekből és amelyek számára ezek az intézmények létrejöttek. Másrészt, kell, hogy képe legyen azokról a politikai eszmékről, melyek hagyományát folytatja, melyek hagyományából él. Ellenfelének eszmevilága sem lehet idegen számára. Ehhez még sokkal nehezebben megragadható dolgok jönnek, melyekről van tudás, melyet éppen a mi korunkban egyre inkább kiépítenek: a tömegen való uralom technikája, amely nélkül a tömegdemokráciában nem lehet meglenni. Történelem, statisztika, államtudomány, szociológia, eszmetörténet, tömegpszichológia tehát a tudásterületek tetszés szerint folytatható sorát nyújtják, amelyek a politikus számára jelentősek.

Ha itt arról lenne szó, hogy felállítsuk azoknak az ismereteknek a tantervét, amelyek egy iskolázott politikusnak szolgálatot tehetnek, akkor ezek szerint kellene eljárnunk. Mindezek a tudományok azonban csak olyan *reálismereteket* nyújtanak, melyeket *használni lehet*, ha az ember politikus. De összességükben sem jelentik a politikát mint tudományt, és funkciójukban legfeljebb segédtudományokként értékelhetjük ezeket. Ha valaki politika alatt csak a politikai cselekvéshez hasznos reálismeretek összességét értené, akkor a politika ebben az értelemben minden további nélkül tudomány volna és tanítható lenne. A pedagógiai-didaktikai probléma csak abban állna, hogyan válogassunk legkedvezőbben a cselekvő ember szempontjából a végtelen tudásanyagban.

De már ez a kicsit kihegyezett ábrázolás is meggyőzhetett minket arról, hogy az eredeti kérdésben: hogyan lehetséges a politika mint tudomány és hogyan tanítható? nem az említett reálismeretek összességére gondolunk.

Node hol van hát a probléma?

Az előbb említett tudományok felépítése annyiban rokon, hogy a társadalmat és az államot mindegyik, történelmileg kifejlődött tárgyakként kezeli. A politikai tevékenység ezzel szemben akkor tartja a társadalmat és az államot szem előtt, amikor azok még *levésben* vannak. A politikai tevékenység arra irányul, ami alkotó ebben a pillanatban, célja, hogy az áramló erőkből maradandót alkosson. *A kérdés tehát: létezik-e tudás arról, ami folyamatban van, levésben van, tudás az alkotói tettről?*

Ezzel elértünk a felállított probléma kibontakozásának első fokához. Mit jelent a kifejlettnek és a levőnek ez az ellentéte a társadalmi területén?

Schäffle[1] osztrák szociológus és politikus rámutatott, hogy minden társadalmi-állami életet minden pillanatban két oldalra lehet szétválasztani: egyszer azoknak a társadalmi történéseknek a sorára, amelyek egyformán végződnek, mindig azonosan ismétlődnek; továbbá azoknak az eseményeknek az összességére, melyek a levés állapotában vannak, ahol tehát az egyes esetben hozandó döntés újjáalakításokat képes létrehozni. A társadalmi élet első oldalát Schäffle a *„folyó állami élet"*-nek nevezi, a másodikat *„politiká"*-nak. Először is ezeknek a megkülönböztetéseknek a kapcsán jelenítsük meg néhány példával, mire kell itt gondolni.

Ha a megszokott hivatali életben a folyó ügyeket *fennálló szabályok és előírások* szerint intézik, ezt Schäffle nem nevezi politikának, hanem igazgatásnak. Az igazgatás viszont legjellegzetesebben az a terület, ahol a „folyó állami élet" paradigmatikusan megragadható. Ahol tehát előre megállapított előírások szerint intézik el a felmerülő eseteket, ott nem politikáról van szó, hanem a társadalmi itt-létnek egy megszilárdult területéről. Nagyon szemléletes itt Schäffle kifejezése, melyet a hivatali gyakorlatból vesz. Ha egy olyan eset adódik, amelyet az „F séma" szerint, tehát precedensek mintájára lehet elintézni, akkor „bürokráciáról" (Schimmel) beszélünk, ez a kifejezés a latin „simile" szóra vezethető vissza, és azt akarja jelenteni, hogy az esetet „hasonlóan" lehet elintézni mint a precedenseket.

Azonnal a „politika" területére lépünk azonban a következő esetekben: ha a követek az idegen államokat eddig még nem fennálló egyezményekre veszik rá, ha képviselők a parlamentben adójavaslatokat visznek keresztül, ha valaki választási agitációt

folytat, ha az ellenzéki csoportok felkelést készítenek elő, vagy sztrájkokat szerveznek, de az is, ha ezeket leverik.

Mármost el kell ismerni, hogy a határok, mint minden ilyen megkülönböztetésnél, a valóságban elmosódottak. Így a folyó állami életben is, a konkrét alkalmazások sorának lassú eltolódása folytán valami új jöhet létre. És megfordítva, lehet, hogy egy társadalmi mozgalom messzemenően át van itatva „sztereotipizált", bürokratizálódó elemekkel. Mégis, a „folyó állami élet" és a „politika" ellentéte olyan polaritás marad, amely nagyon gyümölcsöző tájékozódási kiindulópont.

Ha ezt az ellentétet elvibb módon ragadjuk meg, akkor először is a következőket állapíthajuk meg:

Minden társadalmi folyamat szétválasztható megszilárdult alkotórészekre, „racionalizált területekre", és egy „irracionális mozgástérre", amely az előzőt körülzárja.[2]

Megkülönböztetjük tehát a társadalomban a *„racionalizált szerkezet"*-et, és az *„irracionális mozgáster"*-et.

És itt már magától adódik egy további megállapítás. *Világunkat az jellemzi, hogy törekszik lehetőleg mindent racionalizálni, igazgatásra alkalmassá tenni, és az irracionális mozgásteret eltüntetni.*

Hogy mire gondolunk itt, az egészen egyszerű példákon megvilágítható. Képzeljünk el teszem azt egy utazást 150 évvel ezelőtt, amikor az embert folyton ezer véletlen fenyegette. Ma mindent menetrendszerűen szabályoznak, a menetdíj pontosan ki van számítva, igazgatási intézkedések hosszú sora racionálisan vezetetté tette a közlekedés ügyét.

A racionalizált szerkezet és az irracionális mozgástér ellentétének megállapítása most elvezet minket annak a lehetőségnek a megtalálásához, hogy meghatározzuk a *cselekvés* fogalmát.

Nem cselekvés, a mi értelmezésünkben, ha egy bürokrata egy aktaköteget adott előírások szerint elintéz. Akkor sem állunk cselekvéssel szemben, ha egy bíró egy esetet egy paragrafus alá sorol, ha egy gyári munkás egy csavart előírt fogások szerint előállít, de tulajdonképpen akkor sem, ha egy technikus a természet általános törvényeit valamilyen célból kombinálja. Mindezeket a viselkedésmódokat *reproduktív*nak kell megjelölnünk, mert ezeket a műveleteket egy racionalizált szerkezetben, előírások szerint, *személyes döntés nélkül* hajtották végre.

A cselekvés csak ott kezdődik, ahol a még nem racionalizált

mozgástér, ahol a *nem* szabályozott szituációk döntésre kényszerítenek. Itt születik az *elmélet* és *gyakorlat* kölcsönös viszonyának problémája. Erről viszont a végrehajtott elemzések alapján már egyet-mást kimondhatunk.

A társadalmi életnek arról a részéről, melyben minden, és maga az élet is racionalizálva és szervezve van, minden további nélkül létezik tudás. Az elmélet és gyakorlat feszültségének problémája nem is áll fenn. Ugyanis az általános törvények alá rendelés olyan művelet, amit még nem jelölhetünk gyakorlatnak.

Mindazonáltal akármilyen messzemenően racionalizálva van is az életünk, mindezek a racionalizálások csak részracionalizálások, mert társadalmi szféránk legeslegfontosabb területei még a mai stádiumban is irracionálisan alapozottak. Gazdaságunk, noha technikailag messzemenően racionalizálva van, részösszefüggésekben egzaktul számítható, még sincs tervgazdaságggá összekapcsolva. A megszervezés minden tendenciája ellenére is döntő pontjaiban a szabad konkurrencián nyugszik. Társadalmi szerkezetünk osztályfelépítésű. A hatalmi pozíciókat az állami és államközi életben irracionális harcban szerzik meg, tehát ahol a a sors döntéseinek mérvadó jelentőségük van.

A társadalmi struktúrának erre a két irracionális centrumára támaszkodva terjeszkedik ki viszont az a mozgástér, melyben a *nem* szervezett, *nem* racionalizált élet jut érvényre, melyben a cselekvés és a politika szükségessé válik. Sőt, innen sugároznak ki és kapnak alakot mindazok a mélyebb irracionalizmusok is, melyek a gazdaságfölötti életet, legbensőbb élményszféránkat megtöltik. Szociológiailag tekintve itt van az a hely, ahol annak kollektív elnyomottá és átformálttá válása kezdődik és strukturálisan megragadható.

Van-e erről a mozgástérről és a benne lehetséges cselekvésről tudás? Így kell most feltenni a kérdést.[3]

És ezzel a problémát a legmagasabb formájában állítottuk fel, melyben úgy tűnik, hogy sikerülhet a tisztázás. Csak most, miután megállapítottuk, hol kezdődik tulajdonképpen a politika területe, ahol a cselekvés a politika természete szerint egyáltalán bekövetkezhet, ezután jelezhetők azok a különös nehézségek, amelyek az elmélet és a gyakorlat viszonyában fennállnak.

A nagy nehézségek, melyek erre a mozgástérre vonatkozó tudásnak útjában vannak, abban állnak, hogy itt *nem merev tár-*

gyiságokról van szó, hanem tendenciákról, folyó, fejlődésben levő, állandóan átalakuló törekvésekről és entelecheiákról. Továbbá abban, hogy itt az egyszerre ható erők helyzete állandóan változik. Ott lehet általános törvényszerűségeket leszögezni, ahol állandóan azonos erők hatnak, és összjátékuk is szabályozva van. Ahol azonban folytonosan új tendenciák alakulhatnak ki, mindig kiszámíthatatlan kombinációkban, ott megnehezedik a törvények kutatása. Harmadszor abban állnak a nehézségek, hogy a gondolkodó teoretikus nem áll a mozgástéren kívül, hanem maga is részese a küzdő erőknek. Ez a részvétel egyoldalúan megköti őt értékeléseiben és akaratimpulzusaiban.

Sőt — és ez a legfontosabb — nemcsak értékelései és akaratimpulzusai kötik a politikai teoretikust a harcoló politikai áramlatok valamelyikéhez: a probléma felvetésének sajátos módja, gondolkodásának legáltalánosabb módja egészen a fogalmi apparátusig összefűződik az eleven politikai alappal, úgy, hogy szerintem a politikai-történelmi gondolkodás területén olyan gondolkodási-stílusbeli különbségekről kell beszélni, melyek benyomulnak a logika területére is.

Bizonyára ebben a tényben van a politikának mint szokásos értelemben vett tudománynak a legnagyobb nehézsége. Mert normálisan azt várnánk, hogy mégis akkor lehet csak tudásunk a cselekvésről, ha a gondolkodás legalább alapvető struktúrájában független az erők játékától. A gondolkodó szubjektum elkötelezett lehet a harcban: de magát a gondolati bázist, amelyről lát, amelyen állva a különbségekért harcol, ki kell emelni a harcból. Mivel azonban egy probléma csak akkor lesz megoldva, ha nem kenjük el a nehézségeket, hanem ellenkezőleg, kiélezzük azokat, ezért a következő feladatnak annak kell lennie, hogy ezt az utóbbi állítást megerősítsük, nevezetesen hogy a politika területén már a probémafelvetés és gondolkodásmód sem egységes.

Így azon kell igyekeznünk, hogy valamilyen példán bemutassuk, hogyan alakul a politikai-történelmi gondolkodás mindig másképpen, a különböző politikai áramlatoknak megfelelően. Hogy ne induljunk messziről, állítsuk az elmélet és gyakorlat viszonyának itt felbukkant alapproblémáját a középpontba. Meg fogjuk mutatni, hogy már egy tudományos politikának ezt a legáltalánosabb alapproblémáját a különböző politikai-történelmi áramlatokból különbözőképpen látják.

Ez könnyen megmutatkozik, ha a XIX. és XX. század különbö-

ző politikai és társadalmi áramlatait engedjük szóhoz. Mint a legfontosabb reprezentáns ideáltípusok felléphetnek:

1. a bürokratikus konzervativizmus;
2. a konzervatív historizmus;
3. a liberális-demokratikus polgári gondolkodás;
4. a szocialista-kommunista koncepció;
5. a fasizmus.

Kezdjük itt a *bürokratikus konzervatív* gondolkodásmóddal:

Minden bürokratikus gondolkodás alapvető tendenciája a politika problémáját az igazgatástan problémájává formálja át. Ennek a körülménynek köszönhető, hogy a német államtudományok történetében a „politikai" cím alatt értekező műveknek tekintélyes része de facto igazgatástan. Ha tekintetbe vesszük, hogy a porosz államban milyen szerepet játszott mindenkor a bürokrácia, és itt az intelligencia milyen messzemenően bürokratikus intelligencia volt, akkor minden további nélkül érthető lesz az államtudományok történetének ezen egyoldalú profilja Németországban.

Az a törekvés, hogy a politika területét az igazgatás jelenségével fedjék el, abban leli magyarázatát, hogy a hivatalnokok hatáskörét csak az érvénybe lépő törvények teremtik meg. Munkaterületének megfelelően a törvény keletkezése nem tartozik hatáskörébe. Helyzetének szociális-vitális kötöttségei következtében a hivatalnok nem látja, hogy minden létrejött törvény mögött világnézeti, akarati, társadalmi érdekeknek megfelelő erők állnak. Ő azt a pozitív rendet, melyet a konkrét törvény előírt, minden további nélkül egyenlővé teszi a renddel általában, és saját erejéből nem látja, hogy minden racionalizált rend csak egy különös rend, a metaracionális erők kompromisszuma, melyek a társadalmi térben küzdenek.

Ez az igazgatási-jogi gondolkodásmód specifikus rációval dolgozik: ha ezek a még lekötetlen erők alkalomadtán mégis szemébe tűnnek, például a tömegerők forradalmi kitörésének alakjában, ezeket akkor is csak zavaró tényezőnek tudja felfogni. Ezért nem csoda, ha a bürokrácia minden forradalomban hajlamos arra, hogy a politikával ne a politika talaján mérkőzzön meg, hanem a segítséget a rendelkezésekben keresse. Itt a forradalom szabálytalanság a szabályozott rendben, nem pedig a rendek mögött álló társadalmi erők életkifejezése, jóllehet kizárólag ezek azok, amelyek a rendet teremtik, fenntartják vagy átalakítják. A jogi-igazgatási gon-

dolkodás csak zárt statikus rendszereket épít, és állandóan az előtt a paradox feladat előtt áll, hogy a nem szisztematikus eleven erőkből keletkező új törvényeket rendszerébe beépítse, tehát úgy tegyen, mintha *egy* alapvető rendszer épülne tovább.

A katonai-bürokratikus mentalitás tipikus példája az a tördöfés-legenda, amely a társadalmi erők kitörését mindig csak úgy képes átélni, mint a saját stratégiai történés-összefüggés áttörését. Mert a katonai bürokraták szeme előtt csak a katonai akciók különös szférája lebeg, és ha ott minden simán folyik, akkor az egyéb életben is rendnek kell lennie. Ennek a mentalitásnak szakmai bölcsessége a régi orvostréfára emlékeztet: A műtét fényesen sikerült, csak a beteg halt meg.

Minden bürokráciához tehát, álláspontjával kapcsolatos súlyának megfelelően közel fekszik az a tendencia, hogy saját reszortját hiposztazálja, ill. ne lássa, hogy az igazgatás és a szabályozott folyamatok területe csak egy része a teljes politikai valóságnak. A bürokratikus gondolkodás tehát nem tagadja egy tudományos politika lehetőségét, csak egyenlővé teszi azt az igazgatástannal. Az irracionális mozgástér tartományán így viszont átsiklottak, és ha az mégis a felszínre tör, úgy tárgyalják, mint a „folyó állami életet." Ennek a gondolkodásmódnak klasszikus kifejezését tartalmazza a következő mondat, amely ezekből a körökből származik: „Egy jó igazgatást a legjobb alkotmánynál többre tartanánk."[4]

A bürokratikus konzervativizmus mellett, amely Németországot, különösen Poroszországot messzemenően uralta, egy másik fajta konzervativizmus is kialakult, melyet történelminek nevezhetnénk. Társadalmilag fészke a nemességben volt, és az értelmiség mindazon polgári rétegeiben, melyek szellemileg és valóságban az országban uralkodtak, de a bürokratikus konzervatívokkal mindig bizonyos feszültségben álltak. Különösen a német egyetemeken és itt a történetírásban domborodott ki ez az irányzat, amelyet ezekben a körökben még ma is messzemenően leginkább űznek.

A történelmi konzervativizmust az jellemzi, hogy ismeri azt az irracionális mozgásteret az államelméletben, amelyet az igazgatás nem pótolhat. Látja azt a nem megszervezett, nem kiszámítható területet, ahol a politikát kell beiktatni. Sőt, fő figyelmét egyenesen az életnek azokra az akarati-irracionális területeire irányítja, amelyeken az állam és a társadalom tulajdonkép-

pen tovább fejlődik. Mindazonáltal az erőket teljesen *értelemfelettinek* tartja, olyanoknak, melyek területén az emberi értelem semmit sem tud elintézni, semmilyen teljesítményre nem képes. Itt csak a hagyományosan öröklött ösztön, „csendesen ható" lelki erők, a „népszellem" tud valamit alkotni, a fejlődőt öntudatlanul teremtve-alakítva.

Ezt a nézetet már Burke, a legtöbb német konzervatív prototípusa, a XVIII. század végén hatásosan a következő szavakba foglalta: „Azt a tudományt, hogy kell egy államot felépíteni, vagy helyreállítani, vagy megjavítani, mint akármelyik tapasztalati tudományt nem lehet *a priori* megtanulni, és a tapasztalat, melynek bennünket ebben a *pusztán gyakorlati* tudományban tanítania kell, nem lehet rövid tapasztalat."[5]

Ennek a mondatnak szociológiai gyökerét minden további nélkül megragadhatjuk. Ám itt kifejezésre jut az ideológia Anglia vezető nemesi nemzetségei számára, és Németországban is az állam nemesi vezetésének törvényesítését kellett szolgálnia. A politikában ez a bizonyos „nem tudom miféle", amit csak hosszú tapasztalatban lehet elsajátítani, amely lehetőleg, csak azok számára válik nyilvánvalóvá, akik már hosszú generációkon át részt vettek a politikai vezetésben, a rendi uralom törvényesítését hivatott szolgálni.

Ebből kiderül, hogyan teheti itt is a társadalmi-vitális ösztönzés világosan látóvá a szociális lét bizonyos tartományait. Ha a bürokraták számára a politikai szféráját katexochen az igazgatás takarta el, a nemes viszont elejétől fogva a politikainak éppen ebben a szférájában él. Éppen az a terület van kezdettől fogva szeme előtt, amelyben az államon belüli és államon kívüli hatalomszférák összecsapnak, melyben semmit sem okoskodnak ki vagy vezetnek le, tehát nem az egyéni ész dönt, hanem minden megoldás, minden eredmény a reális erők játékának kiegyenlítődése.

A történelmi konzervativizmus elmélete, amely lényegében a régi rendi tradíciók reflexió jellegűvé válása,[6] politikára vonatkozó vizsgálatait valóban erre a igazgatáson túlnyúló szférára irányította. Ezt a szférát teljesen irracionálisnak tekintik, amelyet *nem lehet csinálni*, hanem magától *fejlődik ki*. Így aztán *a tervszerű csinálás* és a *kifejlődni hagyás* ellentéteire vonatkoztat ez a gondolkodás mindent.[7]

A politikai vezető számára nem elég tehát a helyes *tudása*, bi-

zonyos normák és törvények fölötti rendelkezés, hanem ehhez még jönni kell annak a bizonyos született és hosszú tapasztalat által élesített ösztönnek, amely megtalálja a helyeset.

Ebben az irracionalizálási tendenciában összekapcsolódik a kapitalizmus előtti hagyományos irracionalizmus — amely számára pl. a jogi gondolkodás is egy rátalálás, nem pedig számítás, megismerés — a romantikus irracionalizmussal. Így olyan gondolkodásmód teremtődik, mely szerint maga a történelem nem más, mint ilyen racionalizmus előtti vagy értelemfeletti erők uralkodása. Ebből a szellemi magatartásból határozta meg *Ranke*[8] is, mint a történeti iskola legelőkelőbb képviselője, az elmélet és gyakorlat viszonyát. Számára a politika nem tanítható, nem önálló tudomány. A politikusnak talán haszna lehet a történelem tanulmányozásából, de nem azért, hogy belőle cselekvési szabályokra tegyen szert, hanem mert ez alkalmas a politikai ösztön élesítésére. Ezt a gondolkodásmódot úgy tekinthetjük, mint a hagyományosan vezető, nem a bürokráciában részt vevő politikai csoportok ideológiáját.

Ha az eddig tárgyalt két megoldást egymással szembeállítjuk, akkor elmondhatjuk, hogy a bürokrata a politika területét takarja el, a historista viszont ezt annál élesebben és kizárólagosabban irracionálisnak látja, ha egyes-egyedül a hagyományos tényezőket hangsúlyozza a történésben és a cselekvő szubjektumban. Ezzel eljutunk ennek az eredetileg rendi tudatból kiemelkedő elmélet nagy ellenfeléhez, a *liberális-demokratikus polgársághoz*, és tanaihoz[9]. A polgárság egy extrém intellektualizmussal jelentkezett. Most intellektualizmus alatt olyan gondolkodásmódot kell érteni, amely az akarati, érdek-érzés- és világnézeti elemet az életben és gondolkodásban vagy egyáltalán nem látja vagy pedig úgy kezeli, mintha az az intellektussal egyenlő és az ész által minden további nélkül birtokba vehető lenne.

Ez a polgári intellektualizmus kifejezetten tudományos politikát kíván. De nemcsak erre a tudományra irányuló akarat van meg, hanem a polgárság ténylegesen hozzálát ennek a tudománynak a megalapozásához. Éppúgy, ahogy a polgárság teremti meg először a politikai harcok színpadának szervezetét a parlamentekben, a választási rendszerekben és később a népszövetségi intézményekben, úgy rendszeres helyet teremt a politika új tudományágának is.

A polgári társadalmi szervezet paradoxonja megismétlődik

azonban elméletében is. Éppúgy, ahogy a világ polgári átracionalizálása megáll bizonyos jelenségek előtt, az inherens, következetesen racionalizáló tendenciának ellenére, mert a „szabad verseny" és az osztályharcok szentesítésével ő is úgyszólván új irracionális mozgásteret teremt a társadalmiban, eme gondolkodásmód számára is ott van az a bizonyos, valóságban fel nem oldott maradék. Továbbá: éppúgy, ahogy a parlament formális szervezet, az eleven harc formális racionalizálása, az elméletben is csak formálisan sikerül intellektualizálni a lényegük szerint irracionális elemeket.

Igaz, hogy a polgári gondolkodás látja ezt az újfajta irracionális mozgásteret, azonban annyiban intellektuális, hogy az itt domináló hatalmi és nemkülönben irracionális viszonyokat egyedül gondolkodással, vitával, szervezéssel akarja uralni, mintha már racionalizálva lennének. Többek között azt gondolták, hogy a politikai cselekvést minden további nélkül tudományosan meg lehet határozni. Az erre vonatkozó tudomány három részre oszlana:

1. tan a célról, azaz tan az ideális államról;
2. tan a pozitív államról;
3. a politika, tehát annak az útnak a leírása, melyen egy adott államot tökéletessé lehet átváltoztatni.

Ennek a gondolatstruktúrának példájaként hadd hivatkozzunk Fichte „Zárt kereskedőállam"-ának felépítésére, melyet újabban Rickert[10] nagyon finoman, de maga is teljesen ezen az alapon állva, hasonló értelemben elemzett.

Van tehát célok tudománya és alkalmazás tudománya. Ám ebben a legfeltűnőbb az elméletnek a gyakorlattól, az intellektuális szférának az emocionálistól való teljes elválasztása. A modern intellektualizmust éppen az a tendencia jellemzi, hogy nem tűr emocionálisan kötődő, értékelő gondolkodást. Ha ezt mégis fellelik (és minden politikai gondolkodás lényegében csak az irracionális elemben létezik), akkor megkísérlik ezt a jelenséget úgy konstruálni, hogy az „értékelő" elem lekapcsolhatónak, elszigetelhetőnek tűnik, hogy legalább az elmélet egy maradéka tiszta legyen. Ugyanakkor teljesen figyelmen kívül marad az a kérdés, hogy nem lehet-e az emocionális bizonyos körülmények között sokkal inkább lényegénél fogva összefonódva a racionálissal (sőt egészen a fogalmi struktúráig benyomulva), úgy, hogy különböző területeken az elszigetelés követelménye talán már de facto meg-

valósíthatatlan. Éppen ezekkel a nehézségekkel nem törődik a polgári intellektualizmus. Csalhatatlan optimizmussal törekszik arra, hogy egy ilyen irracionalizmusoktól teljesen megtisztított teret nyerjen.

Ami a célokat illeti, azt tartják, hogy csak egy helyes célkitűzés van, melyet, ha még nem találtak meg, viták útján meg lehet találni. Így a parlamentarizmus eredeti koncepciójában egy vitatársaságra gondoltak (amint ezt C. Schmitt[11] oly világosan megmutatta), amelyben elméletileg kutatják az igazságot. Ma már túlságosan is jól tudjuk, miben rejlik ennek a gondolkodásnak szociológiailag megérthető öncsalása, és hogy a parlamentek nem vitatársaságok. Mert minden „elmélet" mögött hatalomhoz, akarathoz és érdekhez kötődő kollektív erők állnak, úgyhogy az itt lejátszódó vita nem elméleti, hanem *reális vita*. Éppen a reális vitának ezt a specifikus jelenségét kellett a polgárság később fellépő ellenfelének, a proletariátus elméletének kidolgoznia.

A szocialista elmélet tárgyalásánál ez alkalommal ne válasszuk szét egymástól a szocialistát és a kommunistát. Hiszen ez alkalommal nem annyira a történelmi jelenségek egész teljessége a fontos, hanem a modern gondolkodást lényegében meghatározó tendencia jellegű polaritások.

A polgári ellenféllel folytatott harcban a marxizmus újból felfedezi a tényt, hogy a történelmi-politikai dolgokban *nincs tiszta elmélet*. Itt láthatjuk, hogy minden elmélet mögött kollektívan hordozott aspektusok állnak. Marx *ideológiának* nevezi az érdek által szociális-vitálisan kötődő gondolkodásnak e jelenségét.

Itt is, mint oly gyakran a politikai harcban, egészen lényeges felfedezés született, melyet ha egyszer láthatóvá lett, a végső tisztázásig kell továbbvinni, annál is inkább, mert egyáltalában magában hordja a magját annak a problematikának, hogy lehetséges-e egyáltalán politikai gondolkodás. Az „ideológia" fogalom viszont jelzi ezt a problematikát, noha még messze nem emeli ki, és nem magyarázza végérvényesen.[12] Ha azonban ebben a tisztázásban radikálisan akarunk eljárni, akkor le kell még hántani azokat az egyoldalúságokat, melyek az eredeti koncepcióhoz tapadnak. A mi céljainkra itt először csak két korrekciót kell végrehajtani.

Mindenekelőtt könnyen kimutatható, hogy a szocialista-kommunista módon gondolkodó csak ellenfele politikai gondolkodásában figyeli meg az ideologikusat, míg saját gondolkodását vitat-

hatatlannak és ideológiafelettinek veszi. A szociológusnak nincs oka, hogy a marxizmus által nyert felismerést ne alkalmazza a marxizmusra is, és ne derítse ki itt is esetről esetre az ideologikus jelleget.

Továbbá le kell szögezni, hogy itt az ideológiafogalmat nem a negatívan értékelt, tudatos politikai hazugság értelmében használjuk, hanem egy bizonyos történelmi és társadalmi helyzethez szükségszerűen hozzátartozó aspektust, az azzal kapcsolatos világnézetet és gondolkodásmódot kell jelölnie. Ezt az inkább szellemtörténetileg releváns jelentést szigorúan el kell választani a másiktól. Természetesen azért meghagyjuk a jogot, hogy más összefüggésekben a tudatos politikai hazugságokhoz is leleplező módon lehessen hozzányúlni.

Ezzel megmarad még az ideológiafogalomból az abszolút pozitív és tudományos kutatás számára értékesítendő rész. Azt a felismerést fogja jelezni, és azt kell az egyoldalú politikai korlátozódásból kiemelni és következetesen kiépíteni, hogy minden történelmi-politikai gondolkodás szükségszerűen társadalmilag-vitálisan kötődik. Az, hogy hogyan látja az ember a történelmet, hogy konstruálja meg az adottságokból az összhelyzetet, attól függ, hol áll ő maga a társadalmi folyamatokban. Minden történelmi-politikai munkánál megállapítható, honnan nézték a dolgokat. Emellett a gondolkodás létkötődésének nem kell feltétlenül hibaforrást jelentenie, sőt gyakran az hozza meg a politikai történés világosan való látását. Az ideológiafogalomban tehát a politikai gondolkodás társadalmi léthez kötődésének felfedezése a fontos. Ez a leglényegesebb tartalom a sokszor idézett mondatban: „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza."[13]

Ezzel függ össze viszont a marxista gondolkodás második lényeges momentuma, nevezetesen *az elmélet és gyakorlat új viszonymeghatározása*. Ha a polgári gondolkodás külön fejezetet szentelt a célkitűzésnek, és a társadalom normatív helyes ábrázolásából indult ki, hát Marxnak éppen egyik legfontosabb lépése volt, hogy küzdött ilyen utópizmus ellen a szocializmuson belül. Ezzel szemben eleve lemondanak egy részletesebb célkitűzésről: nincs egy, a folyamattól elválasztható, célul kitűzhető norma. „A kommunizmus szemünkben nem *állapot*, melyet létre kell hozni, nem *esemény*, amelyhez a valóságnak kell hozzáigazodni.

Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a a mai állapotot megszünteti. E mozgalom feltételei a mai fennálló előfeltételből adódnak."[14]

Ha ma megkérdezünk egy, a leninizmus szellemében iskolázott kommunistát, hogy fog valóságban kinézni az ő jövő társadalma, akkor azt fogja válaszolni, hogy ez nem dialektikus kérdés, a jövő a valóságos dialektikus folyamatban dől el.

De mi ez a valóságos dialektika?

Ez azt mondja, hogy nem lehet a priori kiszámítani, hogyan kell valaminek lennie, és hogyan lesz. Csak a levés iránya van bennünk. A mindenkori konkrét probléma csak a *következő* lépés lehet. A politikai gondolkodásnak nem az a feladata, hogy feállítson egy abszolút helyes ábrázolást és aztán történelmietlenül kirohanjon a valóság ellen. Az elmélet, a kommunista elmélet is, a levés funkciója. A dialektikus viszony elmélet és gyakorlat között abban áll, hogy mindenekelőtt az elmélet — egy társadalmi akarati impulzusból kinőve — *megmagyarázza a helyzetet.* És miközben ebben az így tisztázott helyzetben cselekszünk, már megváltozik a valóság; más helyzethez jutunk benne, amelyből újabb elmélet keletkezik. A mozgás tehát a következő: 1. az elmélet a realitás funkciója, 2. ez az elmélet a bizonyos cselekvésekre késztet, 3. a cselekvés megváltoztatja a valóságot, vagy, ha nem sikerül, az őt megelőző elmélet felülvizsgálatára kényszerít. A cselekvéssel megváltoztatott reális helyzet új elméletet szül.[15]

Az elmélet és a gyakorlat viszonyának ilyenfajta megoldása magán viseli a problematika érettségének nyomait. Észrevehetjük, hogy már egy extrém intellektualizmus és egy tökéletes irracionalizmus egyoldalúságait előzik meg, és hogy mindazokat a szirteket ki kell kerülnie, amiket már a polgári tapasztalat és reflexió felállított. Ennek a megoldásnak előnye abban van, hogy fel kell dolgoznia magában a megelőző problematikát, és hogy tudatában van annak, hogy a politika területén semmit sem tud önmagában a szokásos ráció elintézni. Másrészt ezt az életimpulzust jobban hajtja a megismerésre való törekvés annál, semhogy a konzervativizmushoz hasonlóan teljes irracionalizmusba eshetne. A feszültségek eredménye éppen az elmélet rendkívül rugalmas koncepciója.

Itt módszertani szentesítést kap az az alapvető politikai tapasztalat, amit Napóleon fejezett ki a leghatásosabban: „On s'engage, puis on voit".[16] Tényleg minden politikai gondolkodásnál úgy

van, hogy nem lehet kívülről számítgatva végezni, hanem akkor világosodik meg a gondolkodás, ha áthatolunk a konkrét helyzeten, miközben ez maga tisztázódik, nemcsak a cselekvés és tevékenység által, hanem éppen az együttműködő gondolkodás által is.

Így a szocialista-kommunista elmélet szintézis az intuicionizmus és az extrém racionalizálási szándék között.

Jelen van az intuicionizmus, mert az abszolút előre kiszámításnak a tendenciáját is elhárítják; racionalizmus, mert minden pillanatban az éppen meglátottat racionalizálni kell. Egyetlen pillanatban sem szabad elmélet nélkül cselekedni; de a helyzetből keletkező elmélet már nem ugyanazon a síkon található, mint az előző.[17]

Éppen ez annak az embernek a szintézise, aki maga az irracionális mozgástérben tartózkodik, tud erről az irracionalitásról, de mégsem akar lemondani a racionalizálásról.

A marxista gondolkodás a konzervatívval rokon abban, hogy nem tagadja le az irracionális mozgásteret és nem fedi el, mint pl. a bürokratikus gondolkodás, vagy nem tárgyalja, tisztán intellektuális módon, mint a liberális-demokratikus gondolkodás, mintha racionális lenne. Abban különbözik azonban a konzervatív gondolkodástól, hogy ebben a relatív irracionalitásban az újfajta racionalizálás által megragadható mozzanatokat lát.[18]

Mert az irracionális mozgástér ebben a gondolkodásban sem teljesen irracionálisan önkényes és áttekinthetetlen. Igaz, hogy ebben a még levőben nincsenek statikusan rögzített, határozott törvényeknek engedelmeskedő, mindig ismétlődő viszonyok, de nem is jöhet létre minden, ami csak lehetséges. És mégiscsak ez a döntő. A felnövekvő, az új, nem egy sor váratlan eseményben dokumentálódik, hanem a politikai mozgástérben tendenciák húzódnak, melyek ugyan változhatnak, de mindenkori jelenlétükkel mégis messzemenően meghatározzák a lehetséges történés fajtáit.

Ezért ez a gondolkodás elsősorban arra irányul, hogy kidolgozzon és racionalizáljon minden olyan tendenciát, amely a mozgástér mindenkori jellegét meghatározza. Ma a marxista elmélet *háromszoros* irányban dolgozott ki ilyen strukturális tendenciákat.

Mindenekelőtt arra mutat rá, hogy magát a politikai mozgásteret a mögötte álló *termelési viszonyok* mindenkori állapota hor-

dozza és karakterizálja.[19] A termelési viszonyokat nem statikusan látják egy állandóan változatlanul ismétlődő gazdasági körforgás értelmében, hanem dinamikusan olyan strukturális összefüggés értelmében, amely az idő folyamán maga is mindig más lesz.

Másodszor látják, hogy az osztályviszonyok átrétegződése ennek a gazdasági faktornak a változásaival a legszorosabb kapcsolatban van, ami egyben a hatalomfajták átrétegződését is jelenti, és a hatalmi hatáskörök mindig újfajta elosztását.

Harmadszor viszont felismerik, hogy az emberen uralkodó eszmevilágok belső felépítése megvilágítható és megismerhető, és hogy ezek a világok olyan módon változnak, ami lehetővé teszi nekünk e változás struktúrájának elméleti meghatározását.

És ami még sokkal fontosabb, ezt a három fajta strukturális összefüggést nem egymástól függetlenül ismerjük meg. Éppen kölcsönös összefüggésük lesz egy egységes problémakörré. Az ideológiai struktúra ugyanis nem változik függetlenül az osztálystruktúrától, az sem a gazdaságitól. És éppen a hármas problematikának, a gazdaságinak, a társadalminak és az ideológiának a kapcsolatában és összefonódásában rejlik a marxista gondolat különös intenzitása. Csak ez a szintetikus erő teszi számára lehetővé, hogy úgy a múlt, mint a még csak kialakuló mozgástér vonatkozásában mindig újra felállítsa a strukturális totalitás problémáját. Ebben most az a paradoxon, hogy a marxizmus látja a relatív irracionalitást és szigorúan szemmel tartja. Csakhogy nem áll meg ennél az irracionálisnál, mint a történelmi iskola, hanem arra törekszik, hogy újfajta racionalizálással ezt amennyire lehet, feloldja.

A szociológus számára itt is kéznél fekszik azonban a kérdés, milyen történelmi-társadalmi itt-létből és milyen helyzetből emelkedett ki az a sajátos gondolkodásmód, melyet a marxizmus képvisel. Mi magyarázza ezt a sajátosságot, hogy egy extrém irracionalizmust úgy kapcsol össze extrém racionalizmussal, hogy ebből újfajta („dialektikus") racionalitás jön létre?

Szociológiailag tekintve ez egy feltörekvő osztály elmélete, amely nem a pillanatnyi sikerekre törekszik, tehát nem puccsista, de amelynek a kiszámíthatatlan konstellációkkal szemben a benne mindig immanensen meglevő forradalmi tendencia miatt nyíltnak és ébernek kell lennie.

Minden elmélet, amely egy osztályhelyzetből származik és szervezett történelmi csoporthoz igazodik, nem pedig a fluktuáló tö-

megekhez, hosszú távra kell beállítódnia. Ebből következőleg szüksége van átracionalizált történelemképre, aminek alapján mindig meg lehet kérdezni, hol állunk most, milyen stádiumban van a mozgalom.[20] Kapitalizmus előttről eredő csoportokat, melyekben a közösségi elem dominál, már hagyományok vagy közösen örökölt érzelmi tartalmak is összetarthatnak. A teoretizálásnak ott csak teljesen másodrendű szerepe van. Olyan csoportoknál ellenben, melyeket nem elsődlegesen az életközösség forraszt össze, hanem a rokon strukturális helyzetből konstituálódnak, csak erősen teoretizáló elem biztosíthatja az összetartást. Ez az extrém teoretizálási szükséglet tehát, szociologikusan tekintve, megfelel az osztálystruktúrának, amelyben az embereket nem a közelségnek, hanem a kiterjedt társadalmi térben való közös elhelyezkedésüknek kell összetartani. Érzelmi kötelék csak a közelben hat, az elméleti világkép összekapcsolóan hat a távolban is. Így egy racionalizált történelemkép szociálisan összekötő faktor térben szétszórt csoportok számára és összekötő láncszem a nemzedékek sora számára, melyek folytonosan rokon társadalmi helyzetekbe nőnek be. Az osztályképződésnél elsődlegesek: a rokon helyzet a társadalmi térben, továbbá az elmélet. Az utólag kialakuló érzelmi kötelékek mindig valahogy reflexió jellegűek, és mindig az elmélettel kontrolláltak — kisebb vagy nagyobb mértékben. Annak a szélsőségesen racionalizáló tendenciának ellenére, amely a proletár osztályhelyzetnek egyszerűen sajátja, mégis határt szab ennek a racionalitásnak az osztálynak ellenzéki, sőt sorsszerűen forradalmi helyzete.

Ennek a forradalmi impulzusnak következtében nem lehet a racionalizálás abszolút. Még ha a modern időkben a racionalizálás olyan mesze nyúlik is, hogy még a lázadást is, mely eredetileg mégiscsak katexochén irracionális kitörés, ezen a fokon már szervezik[21] és ezzel bürokratikus beütést kap — a történelmi képben, az életrendszerben akkor is kellett valahol helynek maradnia azon szükséges irracionalitás számára, amit a forradalom jelent.

Hiszen a forradalom azt jelenti, hogy valahol a racionalizált szövedék átszakítását tervezik, szándékozzák, tehát éberséget követel a kedvező pillanat számára, mikor a támadást merni kell. Ha az egész politikai teret átracionalizáltnak gondoljuk, akkor föladjuk az éber várakozást a kedvező pillanatra. A „pillanat" viszont éppen nem jelent mást, mint az „itt és most" irraciona-

litását, amit minden elmélet elfed általánosra törekvő tendenciájával. Mivel azonban az áttörésnek ezt a pillanatát, amikor a forradalmat akarják és igénylik, nem szabad elveszíteni — lyuk keletkezik az elméleti képen, ami jelzi, hogy az irracionálist a maga irracionalitásában lehet figyelembe venni.

Ez az egész dialektikus gondolkodás abból indul ki, hogy ugyanazt a mozgásteret, mely a történelmi konzervatív csoportok számára teljesen irracionálisnak tűnt, tovább racionalizálja, de megáll a racionalizálásban ott, ahol a fejlődőt racionalizáltsága teljesen megmerevedettnek tüntetné fel.

Az „átcsapás" fogalma tartalmazza az irracionalitás elemét. A politikai mozgástérben uralkodó tendenciákat itt nem úgy konstruálják, mintha a mozgástérben akkumulálódó erőket egyszerűen matematikailag ki lehetne számítani, hanem úgy, hogy azok, eredeti tendenciájukból kifordulva, hirtelen „átcsaphatnak". Ezt az átcsapást természetesen soha nem lehet kiszámítani, ellenkezőleg, itt még mindig szükség van a proletariátus forradalmi tettére. Tehát semmiképpen nem nyilvánítják az intellektualizmust minden léthelyzetben illetékesnek, hanem épp ellenkezőleg, két irányban egyenesen biztatnak az irracionalitás felfogására. Ezzel kétféle irracionalitás adódik. Egyrészt: amennyiben mindig kiszámíthatatlan marad és politikai ösztön dolga lesz, mikorra érnek meg az uralkodó tendenciák, mikor állnak átcsapás előtt. Másrészt a történelmi kalkulus sohasem olyan egzaktul determinálható hogy meg lehetne takarítani a struktúraátalakító beavatkozást.

Így a marxizmus gondolkodása az irracionális tett racionális gondolkodásának tűnik. Ennek az elemzésnek helyessége mellett szól a tény, hogy amilyen mértékben bizonyos marxista-proletár rétegek feljebb kerülnek, úgy rázzák le magukról az elmélet dialektikus elemét, és gondolkoznak a liberalizmus és a demokrácia általánosító, törvényeket kereső módszerével, míg a többiek, melyeket a helyzetük továbbra is ráutal a forradalomra, megmaradnak a dialektikus elemnél (leninizmus).

A dialektikus gondolkodás éppen racionalista és irracionalizmusba torkollik. Mindkét kérdés megválaszolására törekszik: 1. hol tartunk? 2. mit mond az irracionálisan megélt pillanat? Itt sohasem puszta impulzusból cselekszenek, hanem a szociológiailag tekintett történelem alapján; másrészt sohasem akarják, hogy a puszta kalkulus, a mozgástér és a pillanat maradéktalanul ön-

magára vonatkozzon. A kérdés a mozgástérben mindig a tett marad, és a válasz mindig az akció sikere, illetőleg kudarca. Az elmélet soha nem lesz kiemelhető a tettel való lényegi összefonódásából, és a tett az a tisztázó elem, melyben az elmélet képződik.

Ebben az elméletben az a pozitív, hogy saját társadalmi-vitális impulzusai következtében egyre átláthatóbbá teszi, hogy a politikai gondolkodás lényegileg különbözik a szokásos teoretizálástól. Pozitív továbbá, hogy ebben a dialektikusan alkalmazott gondolkodásmódban fel van dolgozva úgy a polgári racionalizmusnak, mint a historista irracionalizmusnak a problematikája.

Az irracionalizmustól kapta a felismerést, hogy a történelmi-politikai mozgásteret nem merev tárgyiságok töltik ki, és hogy ezért egy pusztán törvényeket kereső módszernek csődöt kell mondani. Ezenkívül látja a politikai teret uraló tendenciák teljesen dinamikus mozzanatát; észreveszi a politikai gondolkodás vitális összekapcsolódását és ezért nem akarja az elméletet és a gyakorlatot mesterségesen elválasztani.

A racionalizmustól kapta ellenben az akaratot, hogy ott is racionalizálóan lépjen fel, ahol az eddigi racionalizálás kudarcot vallott.

Negyedik pólusaként még az éppen a mi korunkban fellépő *fasizmust* kell itt felsorolni. A fasizmusnak különös felfogása van az elmélet és gyakorlat viszonyáról. Lényegében összhangban van az aktivizmussal és az irracionalizmussal. Előszeretettel lép szövetségre a legmodernebb fejlődés irracionalista filozófiáival és politikai elméleteivel. Különösen *Bergson, Sorel, Pareto* azok, akiket világnézetébe beépít, magától értetődően megfelelő átalakítással.

Tanának és gyakorlatának centrumában áll a közvetlen beavatkozás apoteózisa, hit a döntő tettben, egy vezető elit kezdeményezésének jelentőségében. A politika lényege: belevágni, felismerni, amit a perc parancsol. Nem programok a fontosak[22], hanem a vezérnek való feltétlen engedelmesség. A történelmet nem a tömegek csinálják, nem is az eszmék vagy a csendben ható erők, hanem a mindenkor helytálló elitek.[23] Ez teljes irracionalizmus, de jellegzetesen nem az az irracionális, amit a konzervatívok ismernek, nem az az irracionális, ami egyben értelemfeletti is, nem a népszellem, nem a csendben ható erők, nem a hosszú idő teremtő erejébe vetett misztikus hit, hanem a történelmet minden ilyen jelentésében tagadó, újonnan megindított tett irracionа-

lizmusa. „Hogy fiatalok legyünk, felejteni kell tudni. Igaz, hogy mi, mai olaszok büszkék vagyunk a történelmünkre, de nem tesszük cselekvésünk tudatos vezérmotívumává, még ha a történelem biológikus elemként bennünk is él."[24]

A történelemfogalom különböző jelentéseivel külön vizsgálatnak kellene foglalkoznia. Jól megmutatható lenne, hogy a különböző szellemi-társadalmi áramlatoknak mindig különböző történelemfogalma volt. Erről itt csak a következőket:

A történelemnek imént bemutatott, Brodrero beszédéből világosan kivehető fogalma sem a konzervatív, sem a liberális-demokratikus, sem a szocialista történelemfogalommal nem hasonlítható össze. Mindezek, a különben egymás ellen oly keményen küzdő elméletek mégiscsak abból a közös pontból indulnak ki, az az előfeltételezésük, hogy a történelemben bizonyos, valamiképpen kutatható összefüggések állnak fenn, melyek minden történésnek megállapítják úgyszólván a helyét. Nem lehetséges mindenkor minden[25], bizonyos élmények, bizonyos cselekedetek, bizonyos gondolkodásmódok stb., csak bizonyos helyeken és bizonyos időszakokban lehetségesek, és ennek a mindig változó és mindig forradalmasodó összefüggésnek felfoghatónak kell lennie. A történelemhez való visszafordulásnak, a történelem vagy a társadalomtest tanulmányozásának van értelme, mert a rajtuk való tájékozódás meghatározó tényező lehet, és azzá kell válnia a cselekvésnél és a politikai tettnél.

Akármilyen különböző kép adódik is ebből a történelemhez fordulásból a konzervatívoknál, liberálisoknál és a szocialistáknál, mindannyian kitartanak amellett, hogy a történelemben egy valamiképpen kutatható összefüggés működik. Kezdetben az isteni előrelátás tervét vélték benne fölfedezni, később egy dinamikusan-panteistán értelmezett szellem magasabb célszerűségét. Ezek azonban csak egy rendkívül hasznos kutatási hipotézis metafizikus alátámasztásai voltak, mely a történelmi történésben nem heterogén egymásutánt látott, hanem a legfontosabb faktorok koherens együttműködését tárta fel. Megpróbálták megérteni a történelmi belső felépítését, hogy abból mércét nyerjenek a saját cselekvéshez.

Míg a liberálisok és a szocialisták mindig kitartottak amellett, hogy ez a struktúra teljesen racionalizálható, és a különbség köztük főleg abban volt, hogy amaz inkább egy egyenesvonalú haladás, ez inkább egy dialektikus mozgás szerint orientálódott, ad-

dig a konzervatívok a történelmi egész fejlődési összefüggését szemléletes-morfologikusan igyekeztek megismerni. Akármilyen különbözők voltak is ezek a szemléleti módok módszerben és tartalomban, mégis az volt a közös, hogy minden politikai tettet, mint a történelmi térben végbemenőt éltek át, mint olyat, melynek végrehajtásához hozzátartozik, hogy a szerint a fejlődő totális összefüggés szerint igazodik, amelyben állunk. A fasiszta tett irracionalitása azonban elnyeli ezt a valamiképpen emberek által kutatható történelmiséget, mint már szindikalista előfutáránál, *Sorelnél*[26] is bizonyos fokig eltűnt, aki az evolúció gondolatát hasonló értelemben tagadta. Minden, ami a konzervatívokat, a liberalizmust és a szocializmust összekapcsolja, abban a feltételezésben áll, hogy a történelemben kimutatható az események és konstrukciók összefüggése, miáltal a történelemben mindennek többé-kevésbé *helyzeti értéke* van, ezért nem is lehetséges mindig minden. A fasizmus szemszögéből viszont minden történelemfelfogás merő konstrukciónak, fikciónak tűnik, melyet le kell építeni a történelmiséget áttörő tett javára.[27] Hogy itt egy történelem nélküli elméletről van szó, azon egyáltalán nem változtat az a tény, hogy amióta jobbra fordult a fasiszta ideológia, megtalálhatók benne a „nemzeti háború" és a „római birodalom" eszméi. Eltekintve attól, hogy ezeket kezdettől fogva tudatosan mint mítoszokat, azaz mint fikciókat élik át, a történelmi gondolkodás és cselekvés nem bizonyos elmúlt tartalmak patetikus átélését jelenti, hanem hogy tudjuk, egy történelmi áramlatban vagyunk, egy áramlatban, melynek meghatározott tagolható struktúrája van. Csak ez a tagolhatóság teszi igazán értelmessé az egyéni beavatkozást.

Ennek a tisztán intuicionista hozzáállásnak szemszögéből azonban semmivé oldódik minden politikai és történelmi megismerés is, ami a megismerési értéket illeti. Ugyanis folyton csak ideológiai, mitologizáló jellege mutatkozik meg. Ennek az aktivista intuicionizmusnak a számára a gondolkodás csak olyan funkciót teljesíthet, hogy ezekben a hiábavaló elméletekben kimutassa illuzionisztikus jellegüket, öncsalásként leplezze le őket. A gondolkodást itt csak úgy élik át, mint a tiszta tett útjának előkészítőjét.[28] A feljebbvaló, a vezér tudja, hogy az összes politikai és történelmi nézet csak mítosz. Ő tulajdonképpen mentes tőlük, de megbecsüli őket — és ez a másik oldala a felismerésnek —, mert ezek lelkesítő tényezők, melyek az érzéseket, az irracionális ma-

radványokat mozgásba hozzák az emberben és önmagukban is politikai tetthez vezetnek. Itt átteszik a gyakorlatba, amit Sorel és Pareto[29] mítosztanukban és elit- és rohamcsapattanukban először végiggondoltak.

Könnyen érthető, ha ez az intuicionista alapállás mélységes szkepszist hoz magával, a tudománnyal, különösen a szellemtudománnyal szemben. Míg a marxizmus még megőrzött a tudománnyal szemben egy kifejezetten hivő magatartást, egy egészen a gnosziszig fokozott hitet a tudományban, addig Paretónál mint pozitív tudás már semmi más sem marad, csak egy tisztán formalisztikus szociális mechanika. Egy késő polgári, izolált, higgadt megfigyelő szkepszise mártódik itt meg egy fiatal mozgalom önhittségében. Ami ott megvolt a tudhatóval szembeni szkepszisből, azt megtartják, de kiegészítik a puszta aktivitásban és a saját vitalitásban való hittel.[30] Ahol mindent, ami a különös történelmiséghez tartozik, mint tudományosan megfoghatatlant, elvetnek, ott a tudományos kutatás számára a törvényszerűségnek csak az az általános rétege marad, amely minden emberben és minden korban ugyanaz. Ama szociális mechanikán kívül csak a szociálpszichológia juthat még szóhoz. Ennek az ismerete a vezérek számára csak mint tiszta technikai tudás hasznos: tudniuk kell, mivel lehet a tömegeket megmozgatni. A léleknek ez a homályos mélyrétege minden embernél azonos, akár a mai emberre irányítjuk figyelmünket, akár a régi Róma vagy a reneszánsz emberére.

Itt most hirtelen szövetkezik ez az intuicionizmus a késő polgárság kizárólag általános törvényeket kereső törekvésével, amely Comte pozitivizmusából pl. lassan kivetett minden történelemfilozófiai elemet egy generális szociológia kedvéért. Másrészt ez az ideológiafogalom, amely a gyümölcsöző mítoszok tanában uralkodik, kezdeteiben messzemenően visszavezethető a marxizmusra. Mindazonáltal ha jobban megfigyeljük, egészen lényeges különbségek mutatkoznak.

Igaz, hogy a marxizmus számára is létezik az ideológiafogalom a „hazugságszövedék", „csalódási képződmény", „fikció" jelentéssel, de ez alá a kategória alá nem esik minden gondolkodás, amely a történelmi struktúra kutatására irányul, hanem csak az ellenséges osztályok és rétegek ilyen vonatkozású tudása. Nem mindenféle gondolkodást, nem mindenféle rációt bélyegeznek itt ideológiának. Csak azok a rétegek, amelyeknek szükségük van

a kendőzésre, amelyek társadalmi léthelyzetükből következőleg nem akarják és tudják megismerni a valódi összefüggéseket, jutnak a csalódási élmények kényszerpályájára. Így igaz, hogy minden gondolat (az igaz is) puszta elgondolhatóságában egy bizonyos történelmi-társadalmi léthelyzethez kötődve jelenik meg, ez a létviszonylagosság azonban *nem* rabolja el a gondolkodás igazságtartalmának lehetőségét. Ezzel szemben az intuicionista aktivizmus számára, amely a fasizmusban, még ha más tendenciákkal keverve is, valami bizonytalan mindig újra és újra áttöri a megismerhetőséget és a racionalizálhatóságot, az eszmék valami tökéletesen másodlagosak.[31] Egy szociális mechanika és szociálpszichológia ismeretei csak a tudás egy vékony rétegét szolgáltatják politikusok számára.

A fasizmus szemével a marxista gondolat is végeredményben csak egy mítosz, a történelemről mint gazdasági és társadalmi erők által hordozott strukturális összefüggésről, és éppúgy, ahogy a történelmi folyamat strukturáltsága idővel felbomlik, az osztálytannal is tagadólag állnak szemben. Nincs proletariátus, csak proletariátusok.[32]

A megélésnek és gondolkodásnak erre a módjára tehát az a jellemző, hogy a történelem perc-helyzetekre bomlik fel, amikor is két dolog döntő: egyrészt a nagy vezér és a rohamcsapatok (elitek) lendülete, másrészt rendelkezés az egyes-egyedül lehetséges tudással a tömeglélekről, és a tömeglélek feletti uralkodás technikája.

Politika mint tudomány tehát egy bizonyos értelemben lehetséges: abban a funkcióban, hogy megtisztítsa az utat a cselekvéshez.

Ez kétféle módon történik: egyfelől mikor minden bálványt szétzúz, melyek a történelmet meghatározott folyamatként tüntetik fel, másrészt viszont mikor a tömeglelket különösen tömegösztöneiben és azok működésében figyelembe veszi és gondosan követi. Mármost ez a tömegpsziché tényleg messzemenően időtlen törvényeknek engedelmeskedik, mert mint olyan, többnyire ki van emelve a történelemből, ezzel szemben a társadalmi pszichés történelmisége csak ott érzékelhető, ahol a társadalmilag-történelmileg besorolt embert ragadjuk meg.

A politikának ez az elmélete végeredményben Machiavellin alapul, akinél tulajdonképpen már megvannak az alapfelismerések. A nagy vezér lendületének előzménye a „virtú" fogalma. A

minden bálványt leleplező realizmust és az olyan technikához folyamodást, mely a mélyen megvetett tömeget lelkileg kormányozza, éppen nála találjuk meg, még ha in concreto némileg másképpen is. Végül a történelemkép feloldásának tendenciája és a közvetlenül belevágó tett elmélete is ott van előrajzolva.

A polgárság is elméletében gyakran helyet tartott fenn a politikai technika ezen tanának, éspedig, mint *Stahl* helyesen látta, a természetjogi eszmék mellé állítva — melyek mint normatan voltak jelen — de ezekkel össze nem kapcsolva.[33] A fejlődés folyamán minél inkább részben megvalósultak a polgári ideálok és a hozzá tartozó történelemkép, részben dezilluzionisztikusan felbomlottak, annál inkább előtérbe lépett ez a józan, időtlen technika mint az egyedüli politikai tudás.

A legújabb fejlődésben a politikainak ez a tiszta önállósult technológiája egyre inkább egy aktivizmussal és intuicionizmussal szövetkezik, mely tagad minden konkrét történelmi megismerhetőséget és azoknak a csoportoknak ideológiájává lesz, amelyek a történelmen való közvetlen robbanásszerű rajtaütést előnyben részesítik egy evolúciós módon előkészített változtatással szemben. Ez a lelki magatartás tehát mindig különböző változatokban vándorol Proudhon, Bakunyin anarchizmusától Sorel szindikalizmusáig és onnan Mussolini fasizmusáig.[34]

Szociológiailag tekintve ez puccsista csoportok ideológiájának formája, melyeket olyan értelmiségi körök vezetnek, amelyek kívül állnak a liberális-polgári és szocialista vezető rétegen, és azokat a konjunktúrahullámokat használják ki hatalmi előretörésre, melyeket a modern társadalom átalakulási szakasza újra és újra szolgáltat. Ez az átalakulási periódus — akár szocialista gazdasághoz, akár tőkés módon szabályozott tervgazdasághoz vezet — éppen azáltal jellemezhető, hogy időszakos puccsista előretörésekre ad alkalmat, és olyan mértékben, ahogy társadalmilag-gazdaságilag irracionális reziduumokat rejt, ölti fel az explozív irracionális elemeket a modern tudatban is.

Ez a szociológiai megítélés az imént ábrázolt ideológiában elsősorban azáltal mutatható ki, hogy a történelmi folyamatot ebből a szemszögből átélő szemlélő kizárólag *azon az irracionális mozgástéren tájékozódik,* amelyről kezdetben szó volt. Azáltal, hogy lelkileg és társadalmilag az áramlatnak azon a pontján áll, ahonnan csak a szervezetlent és a racionalizálatlant lehet felfogni,

rejtve marad előtte mindaz, ami a történelemben struktúra, a társadalmi szerkezetben már megszilárdult építmény.

Egyenes szociológiai korreláció állítható fel az organikus vagy szervezett kötelékek felé forduló gondolkodás és a konstruktív történelemszemlélet között. Másrészt mély affinitás áll fenn szabadon lebegő képződmények és ahistorikus intuicionizmus között. Minél inkább ki vannak téve a szervezett vagy organikus szövetségek a fellazulásnak, annál inkább lazul fel értelmük a történelem konstruktív elemének felfogása számára és finomodik érzékenységük a súlytalan és szabadon lebegő tartalmakkal szemben. Minél inkább stabilizálódnak a pillanat által létrehozott puccsista csoportok, annál inkább hozzáférhetőek számára a történelem hosszú távú szemlélete és a társadalom konstruktív szemlélete. Mindezeket mint formális tendenciákat és heurisztikus hipotéziseket folyton szem előtt kell tartani. még ha történelmi bonyodalmak mindig hozzáadódhatnak is. A történelmet mint pillanatnyi szituációkat átélni, ez éppen egy osztály vagy organikus szövetség számára sohasem lehetséges, hanem csak az ilyen helyzetekben feloldódó tömegek számára. Az a történelmietlen pillanat, amit az aktivizmus szerint ki kell használni, de facto az is a nagy összefüggésekből kiszakított mozzanat, s épp ez az, amit a puccsisták nem vesznek észre.

E gondolkodásmód specifikus *praxis-fogalma* szintén az eruptívan rohamozó puccsnak a sajátja, míg társadalmilag összetartott tartós erők, még ha ellenzékiek is, úgy élik át a gyakorlatot, mint intencióik folytonos expanzióját.[35]

Az ellentét egyfelől a nagy vezér és az elitek lendülete, másfelől a vak tömeg között olyan értelmiségi ideológia jegyeit mutatja, melynek feladata inkább a belső önigazolás, mint kifelé való propaganda. Ez ellenideológia azok ellen a vezető rétegek ellen, melyek magukat a kompakt társadalmi csoporterők szervének érzik. Így a konzervatív vezető rétegek a nép szerveinek[36], a liberálisok a korszellem hordozóinak, a szocialisták és a kommunisták a proletár osztálytudat funkcionáriusainak érezték magukat.

Az önigazolásnak ezen a különbségén leolvasható még, hogy a vezér—tömeg ellentéttel operáló csoportok feltörekvő elitek, amelyek még társadalmilag szabadon lebegnek, és szociális helyüket még meg kell teremteniük. Nekik elsősorban nem a *szo-*

ciális struktúrák felborítása, átalakítása, vagy megtartása a fontos, hanem a vezető eliteknek egy másikkal való kiszorítása. Nem véletlen, hogy egyesek a történelmet mint az elitek körforgását, mások mint a történelmi-társadalmi struktúra átalakulását élik át. Mindegyik éppen azt látja meg a társadalmi-történelmi egészből, amire akaratilag irányul.

A modern társadalom átalakulásában vannak (mint említettük) szakaszok, melyekben a polgárság által létrehozott apparátusok nem elegendőek az osztályharc folytatásához (pl. a parlamentarizmus), ahol az evolúciós út ideiglenesen csődöt mond, amikor nyílt válságok keletkeznek, az osztályrétegződés összezavarodik, a harcoló rétegek osztálytudata elhomályosodik, amikor ezért könnyen létrejönnek pillanatnyi képződmények és megszületik a tömeg, miután az egyes elvesztette organikus vagy osztálytájékozódását.

Ilyen pillanatokban van adva a diktatúra lehetősége. A fasiszta történelemkép és intuicionista elmélete — mint a nem habozó tett előkészítője — nem más, mint ennek a különös szituációnak a társadalmi összstruktúrává hiposztazált képe.

A válságok kiegyensúlyozása útján újra működésbe lép a reális, kompakt, történelmi, szociális erők nyomása. És ha sok minden stabilizálódhat is, különösen ha az új elitek értenek hozzá, hogy helyes átállással a nagy összefüggésbe besorakozzanak, mégis csak a hajtóerők dinamikája győz. Nem társadalmi struktúra változott meg így, hanem csak személyi átrétegződések mentek végbe a továbbfejlődő társadalmi történés keretei között. Egyszer már megélt a modern történelem (mutatis mutandis) példázatképpen egy ilyen diktatúrát, Napóleonét ugyanis. Történelmileg ez nem jelentett többet, mint bizonyos elitek feltörését, szociológiailag győzött a felemelkedő polgári világ, amely értett hozzá, hogy ezeket az erőket is saját pályáira terelje.

Tehát még ha ezek a felgerjedések és a tudat még nem racionalizált alkotórészeinek rohama mindig újra beágyazódnak is a kompakt szociális összefüggébe, és még ha ez az irracionális álláspont a legalkalmatlanabb is a történelmi és a társadalmi nagy, konstruktív vonalainak felfogására, mégis ezekben az eruptív pillanatokban a történelem által még fel nem fogott és talán felfoghatatlan irracionálisnak egy mélyrétege villan fel újra és újra. A nem racionalizált egyezséget köt itt a nem determinálttal, a nem historizálttal, a tudatunkban és lelki életünkben. Innen

bepillanthatunk abba a szférába, amelyik, legalábbis eddig, még teljesen történelmietlen. Ez az egészen tompa vitális ösztönök szférája, melyek örök egyformaságukban minden történelmi történés alapjai, amelyeket ugyan bensőleg, interpretatíve sohasem lehet felfogni, de külsőlegesen egy technika segítségével kormányozni lehet. Ehhez a történelmietlen szférához tartozik azonban a történelemalatti vitálison kívül az a történelemfeletti, spirituális is bennünk, amelyről a misztikusok beszéltek, ami szintén nem teljesen dolgozódik bele a történelembe és mint valami történelmietlen és értelemtől idegen, nem fogható fel megértéssel. (Erről a fasisztáknál nincs szó, de mégis ez másik nagy ellenfele a történelminek.)

Úgy tűnik, a két szélső pólus között fekszik az értelmessé vált, a megérthető, a racionalizált, a szervezett, a strukturált, a művészileg és másképpen megformált, és a mindezek miatt történelmi. Aki innen nézi az összefüggést, sohasem láthatja meg a történelem alattit és felettit. Aki csak az irracionális pólusokból tájékozódik, annak számára teljesen eltűnik a történelmileg-szervezett a maga konkrétságában.

Ami az elmélet és gyakorlat viszonyának problémáját illeti, ennek a fasiszta-aktivista élménynek nagy csábítása abban áll, hogy az egész gondolkodási szféra illúziók játékának tűnik. A politikai gondolkodás itt legkedvezőbb esetben arra képes, hogy „mítoszok" formájában az emberekben a tettet felgyújtsa, de nem tudja megragadni a politika mezejét vagy tudományosan a jövőt. Inkább csodának tűnik, ha az ember az irracionális rikító fényénél mégis estről estre előteremti azt a tapasztalatot, mely szükséges a köznapokon való úrrálevéshez. Így már Sorel megjegyezte: „Tudjuk, hogy ezek a társadalmi mítoszok különben semmiképpen nem akadályozzák az embert, hogy profitálni tudjon az élete folyamán szerzett tapasztalatokból és amelyek betöltik rendes tevékenységét." És ehhez megjegyzésben: „Gyakran megjegyzik, hogy az angol vagy amerikai szekták tagjai az apokaliptikus mítoszok által nyert vallási lelkesedésük ellenére, gyakran nagyon is gyakorlati emberek."[37]

Az ember cselekszik, *habár* gondolkodik.

Gyakran hangsúlyozzák, hogy a *leninizmus* is tartalmaz fasiszta beütést. De hibáznánk itt, ha a közösön túl a különbségeket nem látnánk.

A közös csak addig nyúlik, ameddig kezdeményező kisebb-

ségek aktivizmusáról van szó. Csak azért került a vezető csoportok jelentőségének és a döntő lendületnek a tana előtérbe, mert a *leninizmus* eredetileg egy a hatalom abszolút forradalmi megragadására irányuló kisebbség elmélete volt. De sohasem ment át ez a tan teljes irracionalizmusba. Abban a mértékben, amennyiben a bolsevik csoport csak egy aktív kisebbség volt az egyre racionálisabbá váló proletár osztálymozgalmon belül, aktív intuicionista elméletét a történelmi folyamat racionális megismerhetőségének tana támogatta.

A fasizmus részben a felemelkedett polgárság világérzésének köszönheti (az említett intuicionizmuson kívül) történelmietlenségi elméletét. Egy magasra került osztálynak mindig megvan a tendenciája, hogy világképében a történelmi folyamatot egyes események halmazává engedje szétesni. A történelmi esemény csak addig tűnik folyamatnak, amíg a megfigyelő osztály ettől még valamit vár. Csak ezekből az elvárásokból keletkeznek „utópiák" egyfelől és „folyamat"-koncepciók másfelől. A magasrakerülés azonban szétzúzza az utópikus elemet és a tartós aspektust egyre inkább háttérbe szorítja, hogy a szellemi-lelki erőket a közvetlen feladatok megvalósítására lehessen fordítani. Ebből azonban az következik, hogy egy összkép helyére, amely régebben tendenciákhoz és totális struktúrákhoz igazodott, strukturálisan olyan világkép lép, ami csak közvetlenségeket, egy sor tényt ismer: a folyamat tana, a történelem strukturális átvilágíthatóságának tana ezentúl puszta „mítosz" lesz.

Maga a fasizmus most minden további nélkül nyugodtan átveheti a polgárságnak ezt a történelmi folyamatot és mindenféle történelmi rendszert tagadó tendenciáját, hisz maga is polgári csoportok képviselője. Ennek megfelelően nem fog más világ- és társadalmi rendet tenni a meglevő helyére, hanem a jelen osztályrenden belül egyik uralkodó réteget egy másikkal váltja fel.[38]

Esélyei, éppúgy mint történelemképe, ahogyan már jeleztük, azokon a szakaszokon nyugszanak, amelyekben a válságok annyira fellazítják a tőkés-polgári rendet, hogy többé nem elegendőek a társadalmi harc evolúciós módszerei. Itt tényleg annak van közvetlen esélye, aki a pillanatot a szükséges lendülettel ki tudja használni, miközben az aktív kisebbségeket előretörésre mozgatja és ezen a módon megragadja a hatalmat.

Eddig arra törekedtünk, hogy kísérleti módon megmutassuk,

hogyan alakul egy és ugyanaz a probléma, az elmélet és gyakorlat viszonyáé, különböző álláspontok szerint másképp és másképp. Ami azonban minden tudományos politika alapvető elvi kérdésére érvényes, az érvényes minden egyes más problémára is. Mindenütt kimutatható lenne, hogy miképpen különböznek álláspontok szerint nemcsak a végső állásfoglalások, értékelések, tartalmak, hanem a problémafelvetések, a szemlélet fajtája és módja, sőt még azok a kategóriák is, amikbe a tapasztalatokat összefogják, gyűjtik és rendezik.

Ha már egyszer ily módon ennek a tudománynak egész nehézségét átgondoltuk, és a politikai küzdelem eddigi folyása egyértelműen megmutatta, hogy ezen a területen *döntés és szemlélet* lényegileg összefüggnek, akkor bizonyos joggal arra a következtetésre juthatnánk, hogy politika mint tudomány *nem* lehetséges.

De éppen itt, ahol a nehézségek, úgy tűnik, kiélezettek, történik meg a fordulat.

Innen ugyanis újra világosak a lehetőségek, és a problémafelvetésnek ezen a fokán két úton lehet elindulni. Egyszer ugyanis mondható: abból a tényből, hogy a politikában csak helyzetekhez kötődő tudás van, hogy a pártok a politikában strukturálisan megszüntethetetlen elemet alkotnak, következik, hogy a politikát csak pártokhoz kötődve lehet kutatni és pártiskolákban tanítani. Én valóban azt hiszem, hogy ez az egyik út, melyen az elkövetkezendő fejlődés haladni fog.

Megmutatkozott azonban és egyre inkább meg fog mutatkozni, hogy az összefüggések jelenlegi bonyolultsága mellett a politikai utánpótlás képzésének régebbi formái, melyekhez messzemenő alkalmi jelleg tapad, nem lehetnek kielégítőek, ha azt a tudást kell nyújtani, ami a jelenlegi politikus számára elengedhetetlen. Így az egyes pártok el fogják határozni, hogy egyre következetesebben kiépítik pártiskoláikat. Itt nemcsak azokat a reális ismereteket fogják nyújtani, amik a leendő politikusokat képessé teszik, hogy konkrét feladatokról tárgyilagos ítéletet hozzanak, hanem azokat az állásfoglalásokat is tanítani fogják, amelyek segítségével a megfelelő álláspontról az anyag formálható és politikailag áthatolható.

Minden politikai állásfoglalás azonban egyúttal sokkal többet jelent, mint puszta igent vagy nemet egyértelműen megismerhető tényállásokra. Egyúttal mindig önmagában kerek világnézetet

jelent. És hogy milyen fontos ez a politikusnak, mutatja minden párt törekvése, hogy a tömegeket ne csak pártosan, hanem világnézetileg is egy bizonyos gondolkodásmódra tanítsa. Politikai állásfoglalást átvinni, ez annyit jelent, mint a világhoz való bizonyos beállítódást hagyományossá tenni, ami aztán az élet összes részét áthatja. A politikai akaratképződés ma továbbá azt jelenti, hogy a történelmet bizonyos módon kell látni, az eseményeket egy bizonyos síkról felfogni, bizonyos módon keresni filozófiai tájékozódást.

A gondolkodásmódnak és világképnek ez a több irányba hasadása, ez az ön-differenciálódás és ön-polarizálódás politikai álláspontok szerint, a XIX. sz. eleje óta egyre növekvő intenzitással ment végbe. A pártiskolák kialakítása ezt a jelenséget még csak fokozni fogja és következetesen végigviszi.

De a párttudományon és a pártiskolán át vezető út csak az egyik, amely a jelenlegi helyzetből bizonyos szükségszerűséggel adódik. Azok fognak elindulni rajta, akiknek a társadalmi és politikai térben elfoglalt szélsőséges helyzetük következtében az lesz a legfontosabb és annak is kell lennie, hogy a szakadások mellett kitartsanak, az antagonisztikusat abszolutizálják és ne adjanak helyet az egész problémának.

A jelenlegi helyzetből azonban még egy más lehetőség is adódik. Ez úgyszólván a fonákja a politikai tájékozódás és a hozzátartozó világképek eddig ábrázolt lényegi pártosságának. Ez a legalább olyan fontos strukturális tény pedig a következőkből áll:

Nemcsak minden politikai tudás szükségszerű pártossága ismerhető ma meg, hanem mindenkori *partikularitása is.* Ez a partikularitás, ez a rész-lét azt mondja, hogy éppen ma, ahol a politikai-világnézeti tudás pártos meghatározottsága cáfolhatatlanul átlátható, egyúttal ugyanazzal az evidenciával megismerhető, hogy benne folytonosan egy egész alakul ki, és hogy ebben az egészben a pártaspektusok mindenkor egymást kiegészítő részfelismerések.

Éppen mert ma abban a helyzetben vagyunk, hogy egyre világosabban láthatjuk, az egymással szembenálló aspektusok és elméletek száma *nem* végtelen és ezért *nem* önkényesek, hanem inkább egymást kiegészítik, ezért válik a politika mint tudomány csak igazán lehetségessé.

A jelenlegi strukturális helyzet következtében a politika lehetségessé válik nemcsak mint párttudomány, hanem mint ismeret

az egészről. *A politikai szociológia, mint tudás az egész politikai mező levéséről, megvalósulási stádiumába lép.*

A pártiskola mellett megjelenik egy olyan intézmény követelménye, amelyben éppen ezt az egészet kell kutatni. Mielőtt ilyen kutatás lehetőségébe és struktúrájába belemennénk, még jobban meg kell erősíteni előbb azt a tézist, hogy a részaspektusok kiegészítésre szorulnak. Emlékezzünk a példára, melyen evidenssé vált minden problémafelvetés pártossága.

Azt találtuk, hogy a különböző pártok a történelmi-politikai valóságnak mindig csak bizonyos alkotórészei és területei irányában láttak tisztán. A bürokrata látómezejét az államelmélet stabilizált részére korlátozta, a történelmi konzervativizmus azokat a területeket fogta át a szemével, melyeken a népszellem csendesen ható erői dolgoznak, melyeken — akárcsak az erkölcs és szokások területén, a vallási és kulturális együttélésben — nem a szervező, hanem az organikus erők teszik a leglényegesebbet, és azt is látta, hogy a politikainak bizonyos szférája még a levésnek ebben az elemében játszódik le. Még ha egyoldalú volt is abban, hogy ennek a tudatrétegnek és a neki megfelelő társadalmi erőknek jelentőségét a történelmi folyamatban eltúlozta, és egyedüli faktorrá tette, mégis itt valamit láthatóvá tettek, amit máshonnan nem lehetett volna megragadni. Ugyanez érvényes viszont az egyéb aspektusokra vonatkozólag is. A polgári demokratikus gondolkodás megteremtett és ugyanakkor felfedezett egy lehetőséget a szociális térben folyó hatalmi és akarati harcok racionalizált formájára, s ezek a formák meg fogják őrizni valódiságukat és funkciójukat az életben egészen addig, ameddig csak egyátalán lehetségesek az osztályharc evolucionista módszerei.

Ennek a platformnak a létrehozása a polgárság történelmi és maradandó teljesítménye volt, és ennek a teljesítménynek a jelentősége még akkor is méltatható, ha az ezzel kapcsolatos intellektualizmus egyoldalúságait kíméletlenül felfedeztük. A polgári tudatnak szociális-vitális értéke fűződött ahhoz, hogy ennek az intellektualizmusnak a segítségével saját racionalizálásának határait elfedje maga elől és úgy tegyen, mintha a reális vitákat párbeszédekkel meg lehetne oldani. Nem vette azonban észre, hogy ezzel szoros kapcsolatban a politikai területen újfajta gondolkodás lépett fel, ahol az elméletet a gyakorlattól, gondolkodást az akarattól lényegileg nem lehet elválasztani.

Sehol sem lehet világosabban kimutatni a társadalmilag és

politikailag kötődő partikuláris ismeretek kölcsönösen kiegészítő jellegét, mint itt. Mert itt ismét kiderül, hogy a szocialista gondolkodás mennyire éppen ott kezdődött, ahol a polgári-demokratikus gondolkodásnak a határai voltak, és mennyire megint éppen azokat a jelenségeket látta tisztán, melyeket az előző gondolkodás vitális kötődéséből kifolyólag homályban hagyott.

Az, hogy a politikai mozgástér nem merül ki parlamentáris intézményekben és ezek vitáiban, hogy ezek mindenkori konkrétságukban sokkal inkább felszíni jelenségek a gazdasági és társadalmi strukturális helyzetekkel szemben, melyeket viszont egy újfajta gondolkodási módszerrel messzemenően meg lehet ismerni — ezek a marxizmus felfedezései, melyek a látókört magasabb pontról nézve kitágították és a tulajdonképpeni politikai játékteret egyre tisztábban határozták meg. Strukturálisan ezzel a felismeréssel függ össze az ideológiajelenség felfedezése. Ez az első — habár nagyon egyoldalú — kísérlet, hogy egy „tiszta elmélettel" szemben a „léthez kötődő gondolkodás" jelenségét leszögezzék.

Végül, hogy az utoljára tárgyalt ellenpólusra térjünk vissza: ha a marxizmus túl élesen látta a politikai és történelmi területen a tisztán strukturális alapot, és túlhangsúlyozta, úgy a fasiszta világátélés és gondolkodás látósugara az élet strukturálatlan részére vetődik, a válsághelyzetek még mindig jelenlevő és jelentőssé váló „pillanataira", mikor az osztályerők mintegy fellazulnak és zavarba kerülnek, amikor az embernek mint pillanatnyi tömeglénynek a cselekedetei jelentőssé válnak és minden a pillanatot uraló rohamcsapatokon és azok vezérén múlik. De itt is túlhangsúlyozzák és hiposztazálják a történelmi egy részfázisát, amikor ezeket a (meglehetősen gyakran felvillanó) lehetőségeket kizárólagos történelmi jellegűvé avatják.

Az elméletek szétválása tehát a politikában lényegében azon alapul, hogy az egyes, a társadalmi folyamban keletkező szempontok (álláspontok) a folyam mindenkor más pontjából teszik a folyamatot megismerhetővé. Ugyanakkor mindig más társadalmi-vitális ösztönök jutnak érvényre, ennek megfelelően a totális összefüggésben mindig más szférára esik fény, más szféra ragadja meg az ember szemét, mindig jellemző kizárólagossággal.

Minden politikai aspektus csak részaspektus, mert maga a történelmi totalitás túl átfogó ahhoz, hogy a belőle egyenként keletkező álláspontok valamelyike áttekintést nyújthasson az egész-

ről. De éppen azért, mert mindezek a megfigyelő aspektusok a történelminek és társadalminak ugyanabban a folyamában bukkannak fel, mivel tehát partikularitásuk egy fejlődő egész elemében konstituálódik, egybevetésük lehetősége adva van, és együttes szemléletük mindig újból felállított és végrehajtandó feladat.

A mindenkor adott partikuláris felismeréseknek ez a folytonosan megújuló együttlátása annál inkább lehetséges, mert a szintetikus kísérleteknek éppen úgy megvannak a maguk hagyományai, mint a tiszta pártosságra alapozott tudásnak. Hiszen már Hegel egy viszonylag zárt korszak végén állva megkísérelte, hogy az addig különválasztva fejlődő tendenciákat önmagában feldolgozza! Még ha ezek a szintézisek újra és újra állásponthoz kötött szintéziseknek is bizonyultak, és a fejlődés során újra szétestek is (hogy pl. egy bal- és egy jobboldali hegelianizmust hozzanak létre), ez csak annyit mond, hogy nem abszolút, hanem *relatív szintézisek*ről volt szó, és mint ilyenek abba az irányba mutattak, amely tulajdonképpen a leglényegesebb ígéretet hordja magában.

Abszolút, időtlen szintézist követelni, ez a mi részünkről az intellektualizmus statikus világképébe való visszaesést jelentené. Olyan területen, melyen minden levésben van, az adekvát szintézis is csak dinamikus lehet, amely időről időre újból létrejön. Mint ilyennek, mindig teljesítenie kell egyik legfontosabb feladatát: az egésznek a korban egyáltalán elérhető legátfogóbb képét nyújtani.

A felbukkanó szintetikus kísérletek között sem hiányzik az összefüggés, mert egyik szintézis előkészíti a másikat, összefoglalva korának erőit és aspektusait. Bizonyos továbblépés készül bennük elő egy abszolút szintézis utópikus végcélja értelmében annyiban, hogy egyre szélesebb gondolati bázisról kísérlik meg mindig az együttlátást, mikor a későbbiek a korábbiakat megszüntetve-megőrizve valamiképpen tartalmazzák.

Mindenesetre két nehézség adódik a relatív szintézis számára a meggondolásoknak még azon a fokán is, amit most elértünk.

Mindenekelőtt az a nehézség, hogy egy álláspont partikularitását többé nem szabad mint pusztán kvantitatívet elképzelnünk. Ha a politikai, világnézeti felismerések elkülönültsége *csak* abban állna, hogy ezek a történelmi folyamat mindig más oldalát, más darabját, más tartalmait világítják meg, akkor minden további

nélkül lehetséges lenne egy *összegező szintézis:* csak össze kéne adni a részigazságokat, és ilyen módon egésszé összefűzni őket.

Ez az egyszerű szintéziskoncepció azonban nem gondolható már el, ha láttuk, hogy a pártos felismeréseknek álláspontho kötődése nemcsak tartalmi elemeken alapul, hanem már az aspektusoknak, a problémafelvetéseknek szétválásában jelentkezik és nem utolsósorban a gondolkodási kategóriáknak és rendezési elveknek az eltérésén alapul. A kérdés az: gondolkodási stílusok is (ez alatt a gondolkodásmódok imént jellemzett különbözőségét kell érteni) összekapcsolódhatnak, szintézisbe kerülhetnek? Itt is a történelmi folyamat bizonyítja az ilyen összekapcsolódás lehetőségét. Minden konkrét, szociológiai-stílustörténeti gondolkodás-elemzés azt mutatja, hogy a gondolkodási stílusok szakadatlanul keverednek és kölcsönösen áthatják egymást.

Mégpedig ezek a gondolati stílusszintézisek nemcsak a par excellence szintetikusoknál mentek végbe, akik többé vagy kevésbé tudatosan az egész kort fel akarják fogni gondolatban (mint pl. Hegel), hanem minden más álláspontról is, amelyek legalább a saját oldalon képződő feszültségeket törekszenek összefogni. Így *Stahl* a konzervativizmusban megkísérelte, hogy a konzervativizmust formáló összes addigi gondolati tendenciát — így pl. a historizmust teista alapokkal — összekapcsoljon, vagy Marx, hogy a liberális-polgári, általános törvényeket kereső gondolkodást összekösse a historizmus hegeli változatával, amely utóbbi konzervatív impulzusokból keletkezett. Világos tehát, hogy nemcsak a gondolattartalmak, hanem a gondolati bázis is képes szintetikus kapcsolatokra lépni. Az eddig elválasztva fejlődő gondolati stílusoknak ez a szintézise annál szükségesebbnek látszik, mert a gondolkodásnak fogalmi-formális átfogó erejét állandóan terjeszteni kell, ha a rázúduló és egyre sűrűsödő problematikán úrrá akar lenni. Ha tehát már az egyes, szorosan pártokhoz kötődő álláspontok szintetikus módszereket dolgoznak ki, akkor ezt annál inkább teszik azok az álláspontok, melyeknek kezdettől fogva az az impulzusuk, hogy a mindenkor lehetséges totalitást engedjék magukban szóhoz jutni.

A második nehézség, ami a problémafelvetés most elért fokán adódik: hogyan kell a mindenkori szintézis társadalmi és politikai *hordozóit* elképzelni? Milyen politikai akarat veszi át a szintézist mint feladatot, ki törekedhet rá a szociális térben?

Itt az a veszély fenyeget, hogy szem elől tévesztjük a politikai

gondolkodás eddig állandóan hangsúlyozott voluntarizmusát és a mindenkori szintézist egy állítólagos társadalom feletti szubjektumnak engedjük át. Éppúgy, mint ahogy elejétől egy statikusan gondolkodó intellektualizmusba esnénk vissza, ha dinamikus-relatív szintézis helyett egyszerű idő feletti-abszolútat tűznénk ki célul. Ha egyszer a politikai gondolkodás keresztül-kasul állásponthoz kötődő, akkor a mindenkori totális szintézis akaratát is bizonyos társadalmi erőknek kell hordozni.

És tényleg, ha körülnézünk a politikai gondolkodás történetében, akkor észrevesszük, hogy a mindenkori szintézis akaratát folyton társadalmilag egyértelműen meghatározható rétegek hordozták, mégpedig azok a középosztályok, amelyek felülről és alulról fenyegetve érezték magukat és szociálisan ösztönszerűen elejétől fogva egyensúlyt keresnek a szélsőségek között. De ennek a közvetítésnek is kezdettől fogva kettős alakja van: statikus és dinamikus. Hogy a kettő közül melyikhez hajlik inkább, az meszszemenően a számításba vehető hordozó szociális helyzetétől függ.

A kiegyenlítés statikus formáját a magasra került polgárság — mégpedig a francia polgárkirályság idején — kereste és elvben mint „juste milieu"-t formulázta meg. Ez a jelszó azonban egy igazi szintézisnek inkább karikatúrája, mint megoldása, ami csak dinamikus lehet. Ezért éppen itt a legjobban megmutatható, milyennek nem szabad lennie a megoldásnak.

Az igazi szintézis nem kvantitatív közepet jelent a szociális térben éppen adott követelmények között. Ez olyan megoldás lenne, amely csak arra szolgálhatna, hogy egy társadalmi státust stabilizáljon azoknak a javára, akik éppen felkerültek, akik társadalmi zsákmányukat nem akarják sem „jobbról", sem „balról" fenyegetettnek tudni. Ellenkezőleg, olyan politikai tartásnak kell lennie, amely a történelem haladó továbbfejlődését követeli olyan úton, hogy azon a felhalmozott kultúrjavakból és társadalmi energiákból a lehető legtöbb maradjon meg; egyúttal viszont az új státusnak teljes szélességben és minél organikusabban kell megvalósulnia és átformáló erejét érvényre juttatni.

Ez a tartás sajátságos éberséget követel a történelmi mosttal szemben. A térbeli „hic"-nek és az időbeli „nunc"-nak történelmi és szociális értelemben mindig jelennek kell lenni és esetről esetre tudni kell, mi nem szükséges már és mi nem lehetséges még.

Ilyen folyton kísérletező, magában társadalmi érzékenységet kifejlesztő, *a dinamikára és az egészre irányuló magatartást* viszont

nem egy középen elhelyezett osztály, hanem csak egy viszonylag osztály nélküli, nem túl szilárd helyzetű réteg tud a társadalmi térben felmutatni. Ha ilyen szempontból végignézzük a történelmet, akkor itt is meglehetősen pregnáns felismerést nyerünk.

Ama nem egyértelműen megállapodott, relatíve osztály nélküli réteg (Alfred Weber terminológiájában) a *szociálisan szabadon lebegő értelmiség*. Most lehetetlen, hogy ebben az összefüggésben az értelmiség nehéz szociológiai problémáját akár csak némileg is körvonalazzuk. Anélkül azonban, hogy bizonyos, ehhez a problémához tartozó mozzanatokat érintenénk, az itt elvileg felállított problematikát nem lehet ábrázolni és megoldani. Egy *csak* osztályok szerint tájékozódó szociológia éppen ezt a jelenséget soha nem lesz képes adekvát módon felfogni. Arra fog törekedni, hogy az értelmiséget magát mint külön osztályt, vagy legalább mint egy osztály függelékét fogja fel. Ezzel ennek a társadalmi egésznek bizonyos determinánsait és tényezőit helyesen fogja jellemezni, ezt az egészet sajátos különösségében viszont nem. Biztos, hogy intelligenciánk jelentős részben járadékos értelmiség, amely ipari kölcsöntőkéből él. Ám ide éppúgy tartoznak széles hivatalnokrétegek, és sokféle úgynevezett szabad foglalkozás. Ha ezeknek szociális bázisát egyenként megvizsgáljuk, akkor messze nem adódik olyanféle egyértelmű besorolás, mint a gazdasági folyamatban közvetlenül részt vevő rétegeknél.

Ha ezt a csak bizonyos időponton tájékozódó szociológiai elemzést még egy történelmivel gazdagítjuk, akkor az így nyert struktúrakép még kevésbé lesz egységes. Eltolódások a társadalmi térben ezeket a csoportokat kedvezőtlenül, azokat kedvezően érik, úgy hogy nem lehet osztályszerűen homogén determináltságról beszélni. Osztályszempontból az értelmiség túlságosan sokféle ahhoz, hogy egységként lehessen felfogni, mégis van egy egységesítő szociológiai kötelék az értelmiségi csoportok között; éppen a műveltség az, ami őket egészen újfajta módon összeköti. A közös műveltséganyagban való részvétel, amint a tendencia mutatja, egyre jobban elnyomja a születési-rendi, foglalkozási, vagyoni különbségeket és a művelt embereket éppen ennek a műveltségnek a jegyében kapcsolja össze.

Az egyes ember rendi és osztály-kötődései ezzel nem szűnnek meg teljesen, de éppen az a sajátságos ebben az új bázisban, hogy a determinánsok sokhangúságát polifóniájában megőrzi, miközben homogén közeget teremt, melyben ezek a harcoló erők mérhetik

magukat. Így a *modern műveltség* kezdettől fogva eleven küzdelem, a társadalmi térben harcoló akaratok és tendenciák kicsinyített leképezése. Ennek megfelelően a művelt ember, szellemi látóhatárát tekintve, többszörösen determinált. Az elsajátított műveltséganyag bemutatja neki a társadalmi valóság poláris tendenciáit, míg aki nincs a műveltség közvetítésével az egésszel összekapcsolva, hanem közvetlenül vesz csak részt a társadalmi termelési folyamatban, az tendenciálisan csak bizonyos életkörök világnézetét veszi fel magába és kizárólagosan saját meghatározott helyzetének determinánsai alapján cselekszik.

Éppen a modern élet legjelentősebb tényeként állapíthatjuk meg, hogy benne a szellemit nem egy társadalmilag szigorúan kötött rend (mint a legtöbb megelőző kultúrában pl. a papi kaszt) hordozza, hanem egy társadalmilag messzemenően szabadon lebegő réteg, melynek az a tendenciája, hogy egyre szélesedő társadalmi bázisból újul meg. Ez a szociológiai tény határozza meg lényegében *a modern szellemiség sajátosságát,* mely ezáltal nem hierarchikusan kötött, lekerekített és megformált, hanem dinamikus, rugalmas, folyton forradalmasodó és problémákkal terhelt.

Már a humanizmust messzemenően egy ilyen társadalmilag többé-kevésbé emancipálódó réteg hordozta. És ahol a nemesség lett a kultúra hordozója, ott az sokban áttörte a rendi gondolkodás kötöttségét. Egy társadalmilag teljes egészében önállósuló kultúrsík azonban csak a felemelkedő polgárság idejében keletkezett.

A modern polgárságnak kezdettől fogva kétszeres társadalmi gyökere volt: egyrészt a tőke hordozóiból képződött, másrészt egyénekből, akiknek egyetlen tőkéjük a műveltség volt. Ezért a tulajdon és a műveltség osztályáról beszéltek, ahol a műveltségi réteget nem fedte minden további nélkül ideológiailag a tulajdonos réteg.[39]

Az egyre intenzívebben osztályok szerint meghasonló világban tehát létrejön egy réteg, amelyet egy pusztán osztályok szerint tájékozódó szociológia nagyon nehezen, ill. egyáltalán nem képes megragadni, amely azonban mégis specifikus társadalmi helyzetében nagyon jól jellemezhető. Közepet alkot, *de nem osztályjellegű közepet.* Nem mintha mintegy légüres térben lebegne ezek felett az osztályok felett, éppen ellenkezőleg, minden impulzust összegyűjt magában, ami a társadalmi teret áthatja. Minél több csoportból és rétegből toborzódnak az értelmiségi réteg egyes csoportjai, annál inkább sokféle és poláris lesz tendenciáiban a mű-

veltségi sík, ami összeköti őket. Az egyes aztán többé-kevésbé az egymás ellen küzdő tendenciák összességében részt vesz.

Míg a termelési folyamatban közvetlenül résztvevőt, aki osztályokhoz vagy egy különös életmódhoz kötődik, közvetlenül és egyedül a specifikus léthelyzet determinálja, az értelmiségit specifikus osztályaffinitásán kívül ez a minden polaritást magában tartalmazó szellemi közeg is folyton meghatározza.

Ebből a társadalmi helyzetből állandóan olyan potenciális energia sugárzott, ami ennek a rétegnek jelentősebb képviselőit mindig újra képessé tette olyan szociális érzékenység megszerzésére, mely egyedül teszi lehetővé, hogy magunkat a dinamikusan harcoló erők között érezzük; ilyenkor újra és újra mindent kérdésessé tettek az új világhelyzet szempontjából. Éppen a kulturális kötés eredményezett azonban ilyen összefonódást az egésszel, úgyhogy a dinamikus szintézis tendenciája, minden időleges takargatás ellenére, amiről még szó lesz, újra mindig áttört.

Az értelmiségieknek ebből a szabadon lebegéséből eddig többnyire csak a negatív oldalt, társadalmi bázisuk ingadozását, mentalitásuk fontolgató elemét emelték ki és hangsúlyozták túlzott előszeretettel. Különösen azok a politikai szélsőségek, akiknek főként éles kontúrú döntésekkel volt dolguk, azok nevezték ezt a magatartást „jellemtelennek". Fennmarad azonban a kérdés, hogy a politikai szférában a döntés a dinamikus közvetítés javára nem pontosan olyan döntés-e, mint a tegnap elveinek tekintet nélküli képviselete vagy az eljövendő nap egyoldalú hangsúlyozása.

Ebben a középhelyzetben mindenekelőtt *két út* adódik, amin ez a szabadon lebegő értelmiség tényleg elindulhat: egyszer a messzemenően szabad döntés által eredményezett *csatlakozás a legkülönbözőbb, mindenkor egymás ellen harcoló osztályokhoz,* továbbá a saját talajukon gondolkodni, saját küldetés keresése, hogy az „egész" szellemi érdekeinek hivatott szószólójává váljon.

Ami az *első utat* illeti, tényleg a történelem folyamán majd minden táborban megtaláljuk a szabadon lebegő réteg képviselőit. Állandóan ez szolgáltatta a teoretikusokat a konzervatív csoportok számára, melyeket törzsökösségük miatt csak igen nehezen lehetett reflexiós-elméleti magatartásra rávenni. Ez szolgáltatta azonban a proletariátus számára is a teoretikusokat, amely társadalmi helyzetének következtében nem rendelkezett a modern politikai harcban szükséges képzettség elérésének előfeltételeivel. A liberális polgársággal való kapcsolatról már beszéltünk.

Ez a képesség, hogy idegen csoportokhoz csatlakozzanak, csak azért volt lehetséges, mert minden helyzetet át tudtak érezni, és mert számukra, és csak számukra állt fenn a választási lehetőség, míg osztályszerűen egyértelműen kötött egyének csak kivételes esetekben képesek szociális kötődésükön túl cselekedni. Igaz, hogy ez a saját választásból létrejött döntés összekapcsolta ezeket az értelmiségieket a politikai harcban a választott osztállyal, de az ugyanezen osztályba itt gyökerező egyének oldaláról mindig bizonyos bizalmatlanságba ütköztek. Ez a bizalmatlanság azonban csak ama szociológiai tényállás tünete, hogy az értelmiségiek vágya egy számukra idegen osztályban feloldódni, szellemi és rendi függőségük miatt korlátozott. Ez szociológiailag oly erős, hogy még a proletárnál is, amennyiben értelmiségivé dolgozza fel magát, rendi beütést hoz. Nem lehet a mi feladatunk, hogy itt leírjuk az értelmiségi lélek útjainak teljes kazuisztikáját, amit az a már említett bizalmatlansággal való találkozás hatására végigjár. Csak arra szeretnénk rámutatni, hogy a radikálissá vált értelmiségiek fanatizmusát innen lehet megérteni. Ebben a szociális-vitális kötődés hiányának szellemi kompenzációja dokumentálódik, és az a szükségszerűség, hogy legyőzzék az idegen bizalmatlanságot.

Az ember az egyes értelmiséginek ezt az útját és örökös ingadozását elítélheti, nekünk azonban az a dolgunk, hogy ezt a magatartást strukturális helyzetének szociológiai sajátosságából megértsük. Szociális vétség és szociális bűn nem más, mint egy helyzet negatív értékelése. Ahelyett, hogy kifürkésznénk azt a pontot, ami a saját küldetést megalapozza, minden további nélkül átadjuk magunkat a helyzet csábításának. Semmi sem lenne helytelenebb, mint egy szociális helyzet értékét csak az elpártolások alapján megítélni és nem látni, hogy az értelmiség gyakorta tapasztalható „érzületnélkülisége" csak fonákja annak a ténynek, hogy csak neki lehet igazán érzülete. A történelem, amely a szellemet társadalmunkban hazátlanságra ítélte, történelmileg nézve, éppen a hibákban is kísérletezik. Ezek az újra és újra ismétlődő csatlakozási törekvések és az állandó kitaszíttatás végül is arra kell, hogy vezessen, hogy egyre világosabbá tegye a saját álláspont értelmét és értékét a szociális térben.

Már az osztályokhoz és pártokhoz való közvetlen csatlakozásnak ez az első útja, még ha öntudatlanul is, a dinamikus szintézis jegyében ment végbe. Hiszen mégiscsak arra az oldalra csapódtak

mindig amelyiknek szüksége volt a szellemi támogatásra. Legalábbis az értelmiségiek voltak azok, akik a puszta érdekharcot spiritualizálták. Ez is kétarcú: egyrészt a meztelen érdekek üres glorifikálása az apologéták hazugságszövevényeiben, másrészt viszont az aktív politikába bizonyos szellemi követelmények bekapcsolásának pozitív jegye. Még ha semmi más szolgálatot nem is tettek, mint hogy a mindenkori csatlakozás díjaként a pártokra és osztályokra ezt a veretet vésték, akkor már több mint fontosat teljesítettek. Ez a cselekvés, melynek jeligéje így hangozhatna: behatolni az egymás ellen harcoló pártok soraiba, hogy ilyen módon a saját követeléseket kényszerítsük rájuk, történelmileg nézve már kielégítően megmutatta, miben áll ennek a szabadon lebegő rétegnek szociológiai sajátsága és küldetése.

És a *második* út nem másban áll, mint a *saját szociális* szerep és az abból adódó küldetés konkrét tudatossá tételében. Ettől kezdve a csatlakozásnak, ill. az ellenállásnak a társadalmi térben történő tudatos tájékozódás alapján kellene történnie, a szellemi elem igényei szerint.

Ha a mai világ egyik alaptendenciája abban áll, hogy az osztálytudat lassan minden osztályban felébred, akkor nem maradhat ki, hogy ez a réteg is, *ha nem is osztálytudathoz, de mégis helyzetének világos tudatához és az ebből adódó feladatokhoz és lehetőségekhez* eljusson. Az értelmiség szociológiai jelentőségének felfogására és innen kiindulva politikai állásfoglalásra való törekvésének éppúgy megvannak a hagyományai, mint az előbb említettnek, mely az értelmiség számára a beolvadás útjait kereste.

Itt nem az a dolgunk, hogy egy értelmiségi politika lehetőségeit közelebbről vizsgálat alá vegyük. Egy ilyen vizsgálat előreláthatólag megmutatná, hogy ez a jelenlegi szakaszban önállóan nem lehetséges. Olyan történelmi korban, melyben az érdekeknek megfelelő álláspontok egyre tisztábban kikristályosodnak és ütőerejüket, iránymeghatározottságukat a tömegakciókból merítik, másfajta orientálódás a politikai cselekvésben aligha lesz lehetséges. Ezzel semmiképpen sem állítjuk, hogy az értelmiséget a specifikus strukturális helyzete nem teszi képessé olyan teljesítményre, amely az összfolyamat számára pótolhatalan jelentőségű. Ezek azonban elsősorban abban állnak, hogy mindig megtaláljuk azt a pontot, ahonnan a történésben az össztájékozódás lehetséges, s hogy őrök legyünk egy különben túl sötét éjben. Ép-

pen mert az értelmiségi másképp jut el a politikához, mint minden más réteg, kérdéses, hogy kívánatos-e, hogy minden, ebből a sajátos helyzetből adódó esélyt minden további nélkül eldobjunk.

Míg bizonyos rétegek többé-kevésbé egyértelmű osztályhelyzete politikai döntésüket már előre megszabja, itt sokkal nagyobb tér van a választásra, és ennek megfelelően igény az össztájékozódásra és együttlátásra.

Ez az elhelyezkedésből eredő előre való diszpozíció akkor is megvan, ha ez az elhelyezkedés („Lagerung") sohasem késztethet egységes pártalakításra, és egy megfelelő *totális orientálódás potenciálisan akkor is eleven, ha az értelmiségi egy párthoz csatlakozott.* Ezt a képességet a tágabb látókörre talán csak mint mankót lehet magyarázni, nem sokkal inkább küldetés van ebben? Csak az, akinek igazán van választása, csak az érdekelt abban, hogy a társadalmi és politikai szerkezet egészét minden oldalról lássa. Csak abban az időszakban, amit a fontolgatásnak és megfigyelésnek szentelnek, kereshető egy szintetikus kutatás szociológiai-logikai keletkezési helye. És csak olyan szabadság, amelyet választási lehetőség alapoz meg, és amely mint olyan az elhatározás után is alkotóan jelen van, tesz igazi döntést lehetővé. Csak egy ilyen relatív szabadon lebegő közép jelenlétének — amelybe újra és újra legkülönbözőbb társadalmi eredetű egyének áramlanak különböző fajta magukkal hozott gondolkodásmódokkal — köszönhető a meglevő tendenciák kölcsönös áthatása és csak innen keletkezhet a korábban említett, mindig újból elkezdendő szintézis.

Ami viszont a dinamikus közvetítés követelményét illeti, azt már a romantika, társadalmi elhelyezkedés következményeként programponttá tette, és ennek a követelménynek a struktúrájához tartozik az a tény, hogy akkor konzervatív döntéshez vezetett. A következő nemzedék mégis a forradalmi döntést tartotta időszerűnek.

Ebben az összefüggésben az a lényeges, ami ebben a fejlődési vonalban változatlanul törekvés marad, „elevenen közvetíteni", a politikai döntést előzetes össztájékozódással kötni össze. Egy ilyen dinamikus közép jelenlététől ma inkább, mint bármikor, az várható el, hogy törekedjék a pártiskolákon kívül fórumot alkotni, amelyen megőrzik a mindenkori egész szemléletét és az erre irányuló érdeket.

És éppen ezeknek a lappangó impulzusoknak köszönhető, hogy ma, amikor láthatóvá válik egyfelől minden politikai akarás és tudás elkerülhetetlen pártossága, egyúttal *ezeknek partikularitása is a látómezőbe kerül.* Éppen ma, amikor ott tartunk, hogy mindenirányú éberség által megvan a lehetőségünk, a politikai akarások és világszemléletek összfejlődését a szociológiailag felfogható totális folyamatból megérteni, már megvan a politikának mint tudománynak magasabb lehetősége. Minél több pártiskola keletkezik tehát a kor össztendenciájának megfelelően, annál inkább kívánatos, hogy kívül is platformot hozzanak létre, akár egyetemeken, akár saját főiskolákon, amely a *politikai tudomány eme magasabb formájának* ápolását szolgálhatja. Míg a pártiskolák kizárólag kötött, akaratilag meghatározott erőkhöz fordulnak, a kutatásnak ez a formája választás vagy döntés előtt álló megfigyelőt tételez fel. Semmi sem kívánatosabb, mint hogy a szigorú érdekkötöttségekből fölemelkedő értelmiségiek éppen ifjúságukban fogadják be ezt a körültekintési szakaszt és az „egész" nézőpontját.

Egy ilyen főiskolán nemcsak a „pártonkívüliek" juthatnak szóhoz, itt se kell minden politikai döntést kikapcsolni. De mégiscsak óriási különbség, hogy egy tanár, aki már a fontolgatás időszakát maga mögött tudja, a fontolgató hallgatóknak a saját, már megszerzett centrumából beszél, és ezen a módon vázolja fel a totális összefüggések képét, vagy pedig a kutatásnak és a tanításnak csak egy előre megadott pártos elképzelés megtanítása a dolga.

Ilyenfajta politikai szociológia, *mely nem elsődlegesen döntéseket diktál, hanem az utat akarja a döntésekhez előkészíteni,* olyan összefüggéseket világíthat meg a politikai mezőben, amiket eddig aligha láttak. Különösen képes lesz a társadalmilag kötött akarás struktúráit felderíteni. Fel fogja fedni az osztálykötődésű döntések determináló tényezőit, tehát a kötött kollektív akarati erőknek azokat az útjait, amelyekkel számolni kell, ha az ember politizál. Következő fajta összefüggéseket fognak például kideríteni: ha valaki ezt és ezt akarja, akkor a történés bizonyos időpontjában így és így fog gondolkozni, akkor így és így látja az összfolyamatot. Hogy azonban ezt és ezt akarja, az ilyen meg ilyen hagyományokkal függ össze, melyek a maguk részéről megint csak a társadalmi térnek ilyen meg ilyen strukturális meghatározottságaira vezethetők vissza. Csak aki így képes feltenni

a kérdést, tud mindenki számára a politikai mező strukturális képe feletti áttekintést közvetíteni, és a totalitás viszonylag legtökéletesebb megragadását lehetővé tenni. Ez a kutatási irány egyre világosabb betekintést fog adni a történelmi-politikai gondolkodás sajátosságába, és egyre tisztábban ki tudja mutatni, hogy függ össze a mindenkori történelmi szemlélet a politikai döntéssel. Sokkal inkább politikus lesz viszont, semhogy úgy vélekedjen, hogy a döntéseket is tanítani vagy akár egy számunkra adott időpontban megszüntetni lehet.

Amit akarsz, azt mint politikai ember akarod, ha viszont ezt vagy azt akarod, akkor ezt vagy azt kell tenned, és ez a te helyed az összfolyamatban.[40]

Az akarati döntést tehát nem taníthatóként tárgyaljuk, de közlés és kutatás tárgyává tenni, a struktúraösszefüggést egyrészt döntés és nézet között, másrészt társadalmi folyamat és akarati folyamat között — ez mégis a kutatás számára hozzáférhető feladat. Aki viszont itt a politikától mint tudománytól azt kívánja, hogy az akarati döntéseket is tanítsa, az gondolja meg, hogy ez azt a követelményt jelentené, hogy iktassa ki a világból a politikát, mint valóságot. A politikától mint tudománytól csak az kérhető, nézze a világot a cselekvő ember szemével és egyúttal tanítsa a cselekvő embereket, értsék meg az ellenük cselekvőt is legközvetlenebb aktivitás-centrumából és történelmi-társadalmi térben való elhelyezkedéséből. A politikai szociológiának ebben az értelemben olyan jelentősége van, hogy mint optimális egybevetés tudatában legyen a történelmi térben jelen levő tendenciáknak, azt kell tanítania, ami tanítható: a strukturális összefüggéseket, nem pedig a döntéseket, amelyeket nem lehet tanítani, hanem adekvát módon csak tudatosan meghozni és magyarázni.

Ha az eddigi megfontolásokat összefoglaljuk, akkor csak igenlő lehet a felelet az elején felállított kérdésre: Hogyan lehetséges a politika mint tudomány megtanulható-e? Természetesen a megoldás itt egy egészen más tudástípus, mint a szokásos, és amelyben jártasak vagyunk. A tiszta intellektualizmus nem tűri el a tudást ebben a hamisítatlan alakjában és a gyakorlathoz való közvetlen kötődésben, és saját struktúrájában nem tart fenn neki teret.

Azt a körülményt azonban, hogy a politikát mint tudományt eredeti alakjában nem sorolhatjuk tudományrendszerünkbe, és hogy ez tudománykoncepciónknak ellentmond, nem lehet a poli-

tika rovására írni, sokkal inkább legyen ez serkentés egész tudományfelfogásunk revideálására. Hiszen tudomány-koncepciónkra és tudomány-űzésünkre felületes pillantást vetve is megmutatkozik, hogy egyetlen területen sem vagyunk éppen azokkal a tudományokkal elméleti szinten készen, amelyek valahogyan a gyakorlattal kapcsolatosak. Megfelelő módon éppen olyan kevéssé van pedagógia, mint valódi tudományos politika. Mert azzal egészen biztosan nem nyertünk semmit, ha — miután nem tudunk zöldágra vergődni ezen tudományágak leglényegesebb problémáival — a tulajdonképpeni pedagógiait és politikait mint „művészetet", mint „intuitív készséget" tudjuk le, és ezzel eltávolítjuk őket a kötelező problémakörből.

Éppen az eleven élet mutatja, hogy a pedagógus éppúgy mint a politikus, éppen a tevékenység specifikus területén egyre növekvő mértékben abban a helyzetben van, hogy tudást szerezzen és megfelelő körülmények között ezt tovább is adja. Ebből az következik, hogy tudományfogalmunk sokkal szűkebb, mint a ténylegesen létező tudásfajták köre, és hogy a lehetséges és közölhető tudás semmiképpen sem szűnik meg ott, ahol mai tudományaink területe véget ér.

Ha azonban a helyzet az, hogy az élet a megismerés tudáslehetőségeit és -típusait aktívan tevékenynek mutatja ki ott, ahol maga a tudomány már megszűnik, akkor a megoldás semmiképpen sem állhat abban, hogy ezeket a tudástípusokat, mint „tudományelőttieket" letudjuk és átengedjük az „intuíciónak", csak azért, hogy a saját rendszerünket ne kelljen robbantanunk. Ellenkezőleg, kötelességünk éppen ezen — még nem kialakult — tudáságak sajátosságát önmagukban megragadni, és megkérdezni magunkat, hogy vajon a tudományok látóhatárát és koncepcióját nem kell-e úgy kiszélesíteni, hogy ezeket a pillanatnyilag még tudomány előttieket is magába foglalhassa.

Hogy mit nevezünk tudományosnak és mit tudomány előttinek, nagyon szorosan összefügg azzal, hgy az előbbiek során hallgatólagosan miben rögzítettük a tudományosság határait. Hogy azonban ennél túlontúl szűkkeblűek voltunk és csak bizonyos tudáságakat (történelmi okokból) hagytunk paradigmaként érvényesülni, ezt világossá kell tenni. Példának okáért ismeretes, hogy milyen módon játszotta éppen a matematika a modern szellemi fejlődésben az uralkodó szerepet. Ebből kiindulva szigorúan véve csak az számíthatna tudásnak, ami kvantifikálható. Ebben

a korban az utópikus mintakép a more mathematico et geometrico bizonyítható tudás volt, amelynél minden, ami minőségi, csak mint valamiképpen levezetett jöhetett számításba. Ténylegesen a modern pozitivizmus (amely valahogyan állandóan megőrizte rokonságát a polgári-liberális tudathoz és ebbe az irányba fejlődött) szilárdan kitartott ennél a tudományképnél és valóságmintánál. Leginkább a legáltalánosabb törvények kutatását fűzte még hozzá mint értékelésre méltó megismeréstípust. Ennek az uralkodó tudományképnek megfelelően, a modern tudatban szigorúan meghatározott axióma alapján kvantifikálás, formalizálás, szisztematizálás lépett fel, amelyen keresztül sikerült mindenütt egy meghatározott valóságréteget a megismerés számára meghódítani. És ez éppen az a réteg, amely a valóságban ilyen formalizálás, kvantifikálás és szisztematizálás által megközelíthető, vagy legalábbis bizonyos törvényszerű szabályszerűségeknek van alávetve.

A kutatási irány eme egyetlen lehetőségének végigvitelénél azonban fel kellett tűnnie, hogy az így kiépített tudás, bár képes a tárgyiságok egynemű síkját tudományosan megragadni, de a valóság teljességét ily módon egyáltalán nem uralták. Ez az egyoldalúság különösen feltűnően mutatkozott meg a szellemtudományokban, amelyeknél — a dolog lényegénél fogva — nem elsődlegesen erről a formalizálható és törvényekre leszűrhető vékony rétegről van szó, hanem olyan egyszerű alakok és rendszerek teljességéről, amelyeket bár az életben álló ember ural, amelyeket azonban éppen a pozitivisztikusan beállított kutató egész axiomatikájával együtt nem közelíthet meg. Ennek a tényállásnak a következménye azonban az volt, hogy az életben álló, és az ehhez tartozó megismerési apparátussal ösztönösen jól tájékozódó „egész ember" mindig értelmesebb volt a teoretikusnál, aki csak arra figyelt, amit magával hozott előfeltevései érvényesülni hagytak. Egyre világosabbnak kellett lennie tehát, hogy az „egész ember" azon a ponton is rendelkezik tudással, ahol az elméleti — a modern intellektuális-teoretikus ember — megszűnik tudni. Ebből következik, hogy a modern matematikai-természettudományos tudás paradigmája valójában a tudásnak általában egy jogtalan hiposztazált paradigmája volt.

Az első, amit ez a modern racionalista, a kapitalista polgársággal szoros kapcsolatban álló gondolkodási stílus kiszorított, a minőség volt. Mivel azonban ennek a modern tudásnak a tenden-

ciája az analízis, és csak akkor hagytak valamit mint tudományosan felfogottat érvényesülni, ha az elemekre szabdalt volt, ezért ebben a vonalvezetésben eltűnt a totalitások eredeti, közvetlen megragadására irányuló szemlélet. Nem véletlen, hogy éppen azokat a gondolkodási irányokat, amelyek újból a megismerésérték ama specifikumát hangsúlyozták, ami a megragadás minőségiségében és teljességében rejlik, támadta a romantika, vagyis az a modern ellenirányzat, amely Németországban a politikaiban is a polgári-racionális világakarás ellenhatását jelentette. Továbbá az sem véletlen, hogy manapság az alakészlelés, morfológia, karakterológia stb. a pozitivista módszertannal szembeni tudomány-módszertani ellentámadásukban olyan atmoszférában lépnek fel, amelynek világnézeti és politikai jellegét a neoromantika adja.

Most nem lehet feladatunk kimerítően rámutatni, hogy milyen belső összefonódás jön létre a világnézeti-politikai tendenciák és a tudománymódszertani irányzatok között. Annyi azonban az eddigi megállapítások alapján világos, hogy a pozitivizmus mélyén rejlő intellektualista tudományképmaga is egy világnézetben gyökerezik és meghatározott politikai akarásokkal szorosan összekapcsolódva jutott érvényre.

Ha ennek a gondolkodási stílusnak a tudásszociológiai sajátszerűségét kívánjuk meghatározni, akkor az analitikus, kvantifikáló tendencia kimutatásával még nincs minden feltárva. Vissza kell nyúlni arra a politikai-világnézeti akarásra, amelynek ezek a tudáskövetelmények módszertani exponensei. Ezt a gyökeret azonban csak akkor lehet megragadni, ha belemegyünk ennek a gondolkodási stílusnak neológiai alapkritériumába. Ez abban állt, hogy csak azt tekintették „igaznak", „megismerhetőnek" amit mint általános érvényűt, szükségszerűt ábrázolhattak, amiből minden további nélkül két predikátum egyenlővé tétele következett. Éppenséggel további elemzés nélkül elfogadták, hogy csak az szükségszerű, ami általános érvényű, vagyis mindenkivel közölhető.

Ez az egyenlővé tétel azonban semmiképpen sem volt szükségszerű, hiszen rendkívül könnyen lehetséges, hogy olyan *igazságok, helyes belátások vannak, amelyek csak egy személyes diszpozíciónak, vagy pedig a közösség egy meghatározott fajtájának, vagy bizonyos iránnyal rendelkező akaratimpulzusoknak hozzáférhetők.* Éppen az igazságoknak és belátásoknak ezt a fajtáját

kapcsolta ki és létjogosultságát tagadta a demokratikus-kozmopolita beállítottságú feltörekvő polgárság. Ezzel azonban leleplezödött eme igazságkritérium tisztán szociológikus tényezője, *az általános érvényűség követelésének demokratikus eleme.*

Az általános érvényűség eme követelményének mégis nagyon lényeges következményei voltak az idetartozó ismeretelmélet számára. Ugyanis csak azokat az ismeretfajtákat fogadhatták el nyilvánosan, amelyek az általános-emberit befolyásolják és tekintetbe veszik mibennünk. A „tudat önmagában" kidolgozása nem más, mint a konkrét emberi tudat mindazon rétegeinek kiszűrése, amelyekről feltehető, hogy minden emberben (legyen ez néger vagy európai középkori vagy újkori) létezik. Mint elsődleges közös alap mindenekelőtt a tér- és időszemlélet adódott és ezzel szoros összefüggésben a matematikai tisztán formális területe. Ennél úgy érezték, hogy olyan platformot találtak, amelyben minden embernek, mint embernek része van és ezek után arra törekedtek, hogy néhány axiomatikus sajátosság alapján egy idő és faj nélküli homo oeconomicust, egy homo politicust stb. alkossanak. Csak az számított megismerhetőnek, ami a valóságból ennek az axiómának megalapozásában megragadható. Minden más a valóság rossz sokfélesége volt, amivel a „tiszta" elméletnek nem kellett törődnie. Ennek a gondolkodási stílusnak központi gondja tehát az volt, hogy megalkossa az általános érvényűen megismerhető és közölhető tudás megtisztított platformját.

Minden megismerést, amely az ember közös érzékeléséhez kötött, vagy pedig a történelmileg-szociálisan alakított embert saját konkrétságában afficiálja, gyanúsnak találtak és kiselejteztek. Így elsősorban az a tapasztalat volt gyanús, amely csak „érzékiségen" át megközelíthető: a minőségi megismerés említett kikapcsolása erre a gyökérre nyúlik vissza. Miután az érzékiség konkrét sajátosságában afficiálja bennünk a tisztán antropológiai tárgyat, továbbá hogy nehezen közelíthető, ezért inkább eltekintettek specifikus evidenciáitól.

Ugyanígy azonban minden olyan megismerés gyanús volt, amely csak egy specifikus, történelmi-társadalmi közösség számára megközelíthető. Olyan tudást akartak, amely minden világnézeti premisszától mentes volt. Azt azonban nem vették észre, hogy a tisztán kvantifikálhatónak és analizálhatónak ezt a világát magát is csak egy bizonyos fajta világnézet segítségével tárhatták fel, és hogy a világnézet nem feltétlenül hibaforrás, ha-

nem fordítva, éppen esély arra, hogy bizonyos tudásterületekhez hozzáférhessünk.

A leglényegesebb mégis azok között, amit ki kellett kapcsolni, a bennünk levő konkrétan értékelő és akaró ember volt. Már a modern polgári intellektualizmus jellemzésénél leírtuk, hogyan törekszik ez az akaró embert a politikaiból is kiszakítani, és a politikai vitát éppígy egy bennünk levő „természetjogilag" meghatározott tudatra korlátozni.

Ily módon önkényesen szétszakítják azt az organikus összefüggést, amely a történelmileg és társadalmilag beágyazott szubjektum és annak gondolkodása között fennáll. Éppen ebben rejlik az a különös hibaforrás, ami elsősorban ebben az összefüggésben merül fel. A formális-matematikai tudásra rá lehet mondani, hogy ez olyan tudás, amely elméletileg mindenki számára megközelíthető, és amelynek tartalma szempontjából az individuális és az emögött álló történelmi-kollektív tudat is indifferens. Azonban az biztos, hogy a tartalmaknak egy egész széles köre van, amely vagy csak meghatározott individuális szubjektumoknak, vagy csak meghatározott történelmi korszakoknak elérhető, vagy pedig csak meghatározott társadalmi szándékoknak tárul fel.

Az elsőre példa, hogy csak a szerető vagy gyűlölő lát meg a szeretetten vagy a gyűlöltön olyan tulajdonságokat, amiket az egyéb emberek, a nézők, nem vesznek észre. Vagy egy másik példán: egy felismerésnek egyenesen létfeltétele (amelyet egy tisztán szemlélődő tudat sohasem fog konstruálni) az a tény, hogy az együttélő emberek bizonyos „tulajdonságait" csak az együttélésben és ennek folyamatában ragadhatjuk meg, nem azért, mert a másik megfigyeléséhez idő kell, hanem mert a másik embernek egyáltalán nincs elkülöníthető „tulajdonsága", ami — ahogyan helytelenül mondani szokták — „napfényre kerül". Itt az embernél egy dinamikus folyamat játszódik le, a tulajdonságok csak a tevékenységben és a világgal való összeütközésben keletkeznek. A mi önmegismerésünk sem magyarázható szemlélődő önmegfigyelésben, hanem először a világgal való összeütközésben, vagyis abban a folyamatban, ahol mi is először válunk magunkká.

Itt önfelismerés és a mások megismerése elválaszthatatlanul összefonódott a tevékenységgel és akarattal, az egymással való kapcsolat folyamatszerűségével. És aki itt az eredményeket el akarja választani a közös folyamattól, a tényállás leglényegesebb elemét hamisítja meg. Ami azonban ennek a halott termé-

szetre irányuló gondolkodásnak legfontosabb tendenciája, hogy az aktív tudás szubjektumhozkötöttségét, akarathozkötöttségét, folyamathozkötöttségét minden áron törölni szeretné azért, hogy tiszta, homogén síkon felsorolható eredményekhez jusson.

A példa, amelyről szó esett, olyan esetre vonatkozott, amelynél egy tudásfajta léthezkötöttsége bizonyos személyekhez való kötődésben jutott kifejezésre. Ugyanígy vannak azonban olyan tudástartalmak, amelyek tapasztalhatósága nem meghatározott egyénekhez, hanem meghatározott társadalmi és történelmi előfeltételekhez kötődik.

Bizonyos dolgok a történelemben és az ember lelki életében csak meghatározott korszakok számára láthatók, amelyek a kollektív élmények hosszú során és az ezekben kialakuló „világnézeten" keresztül szabadították fel maguk számára az utat meghatározott felismerésekhez. Továbbá vannak olyan tartalmak (hogy ezzel visszatérjünk a kitűzött témához), amelyek láthatóvá válása bizonyos kollektív szándékok jelenvalóságán múlik, amelyek eredeti hordozói éppen meghatározott rétegek a társadalmi térben.

Nos tehát úgy tűnik, hogy egyértelmű, minden további nélkül objektiválható megismerés annyiban lehetséges, amennyiben a társadalmi valóság azon elemeinek megragadásáról van szó, amelyeket a bevezetőben mint a társadalmi élet megszilárdult alkotórészeit jellemeztünk. Úgy tűnik, hogy ezen a területen a törvényszerűségek kutatása sem ütközik nehézségbe, hiszen maga a tárgy a törvényszerű folyamat állandóan ismétlődő ritmusára hallgat.

Ott azonban, ahol a politika területe kezdődik, ahol mindent fejlődésében kell megragadni, maga a megismerő kollektív szubjektum alakítja bennünk ezt a fejlődést, ahol a gondolkodás *nem szemlélet,* hanem aktív együttműködés, átalakítás, ott — úgy látszik — egészen más megismerés következik, éppen az, amely számára *döntés és szemlélet* elválaszthatatlanul összefüggnek egymással. Ezeken a területeken nem létezik tisztán elméleti szubjektumviselkedés. Éppen az akaratimpulzus teszi világosan láthatóvá, ha akár részlegesen és funkcionálisan képes élesen megvilágítani a totális valóságnak ezt a keresztmetszetét, amelyhez maga a szubjektum rögződik, és amelyre szociális-vitális impulzusok alapján irányul.

Itt nem lehet az akaratimpulzust, értékelést, világnézetet a

gondolkodás eredményétől elválasztani, hanem vagy meg kell hagyni ezeket eredeti összefonódásukban, vagy ha már innen elválasztódtak, a visszarögzítődést újból véghez kell vinni. Ezt azonban a szociológia mint tudás, politikai területről teszi. Nem vesz hozzá egyetlen elméleti állítást sem, mint éppenséggel érvényeset, hanem rekonstruálja azokat az eredeti álláspontokat, amelyekről a világ így és így adódott és a perspektivikus nézetek összességét a folyamat egészéből próbálja megérteni.

A politika mint tudomány, a politika szociológia alakjában sohasem lezárt, befejezett, lekerekített tárgykör, hanem fejlődésében megragadott, folyamatában rögzített. Az egymás ellen ható erők dinamikus kibontakozásában keletkezik. Tehát ez is vagy csak egyoldalúan perspektivikusan alkotható meg, úgy, mint ahogy az összefüggések egy meghatározott párt alkotnak, vagy pedig — és ez a legmagasabb formája — mint a mindenkor meglevő aspektusok szintézisének mindig használható kísérlete, egy olyan szintetikus impulzusból kiindulva, amely eléri a dinamikus közvetítést.

Intellektualizmusunk mindig újra életre szeretné hívni bennünk a vágyat egy történelem-feletti, időtlen szubjektum után: egy „általában vett" után, amelyekből olyan tudástartalmak erednek, amelyeket perspektívátlanul formuláznak, és amelyeket időtlenül érvényes szabályszerűségekben lehet rögzíteni. A tárgy legyőzése nélkül azonban ez nem sikerülhet.

Ha a fejlődőről, a gyakorlatról és a gyakorlat számára akarunk tudást nyerni, úgy ez a tudás csak újszerű alakban találhat adekvát formát magának.

Így maga a politikai élet alkotta meg legmodernebb fokán, eredeti impulzusaiból az ideológiakutatást. Nem tudomány okoskodta ki (kiokoskodott kérdésfeltevésekből elég van, kár lenne számukat még eggyel növelni), a kutató csak egy kezdetet vezet itt következetes módon végig, amit maga a cselekvő tudat állított elő önmagából a társadalmi térben való tájékozódásra. Éppen ebben áll az óriási kísérlet, hogy önmagát és az ellenfeleket is a folyamatból akarja megérteni.

Ez már csak néhány megfontolást tesz szükségessé az ilyen tudomány és közölhetősége külső alakjáról és szellemi következményének adekvát kialakításáról.

Ami ennek a tudománynak *külső alakját* illeti, úgy magukból az eddig elmondottakból adódik, hogy a politikai tudásnak az

a része, amely a reális ismereteket közli, az itt kiemelt problematikának nincs alávetve.

A valójában problematikus a politika mint tudomány. A tulajdonképpeni politika ott kezdődik, ahol az az eseménytér, ahol *akarat és látás* szorosan összefonódnak egymással és ahol az, ami az eddig magunk mögött hagyott útból visszasugárzik, mindig új ábrázatot nyer.

Írtunk arról, hogy vannak itt olyan összefüggések, amelyek a kutatás számára megközelíthetőek, amelyek azonban, éppen mert folyamatban vannak, csak akkor taníthatók meg, ha minden közlendő aspektusnál az alapot is figyelembe vesszük, amelyből az összefüggések így és nem máshogy alakulnak. Minden belátásnál közölni, és ahol lehetséges, kutatni kell azt a „szociális egyenletet", hogy egy területről az összefüggések miért éppen így adódnak. Ennél sohasem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a társadalmi egyenlet — s ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni — nem jelent állandóan hibaforrást, hanem legtöbb esetben valóban képes bizonyos összefüggéseket a látóterületbe hozni. Hogy egy társadalmi álláspontnak miben vannak az egyoldalúságai, a legkönnyebben mindig úgy világosodik meg, ha ezt szembeállítjuk a többivel. A politikai élet, amely poláris aspektusokból gondolkodik, szintén ekképp korrigálja magát saját fejlődésében, amennyiben azt, ami itt túlságosan élére állította, azt más oldalról elsötétíti. Már ezért is elkerülhetetlen minden tényállásnál, amennyire csak lehetséges, a totális szellemi környezetet figyelembe venni.

A legnagyobb veszély a valójában politikai terület szóba jöhető összefüggéseinek nem adekvát ábrázolására azonban a kutató beállítottság *hamis szemléletében* rejlik, amely hajlik arra, hogy éppen azt a reális összefüggést rombolja szét, ami mint olyan, a politikust érdekli. Állandóan szem előtt kell tartani, hogy a tudományos kutatás mögött (annyira személytelenül, amennyire csak lehetséges) mindig szellemi típusok állnak, amelyek a tudomány konkrét alakulását messzemenően befolyásolják. Ha szemügyre vesszük például, hogy egy olyan közelfekvő területet válasszunk, mint a művészettörténet, amely egy nem-elméleti szubsztrátumot elméletileg kezel, akkor ez alapállásában a művészetismerő, a gyűjtő, a filológus és a szellemtörténész beállítottságából állt össze. Egészen más művészettörténetet lehetne írni, ha ezt egyszer művészek írnák művészek számára, vagy akár

egyszerűen művészetet élvező egyének. Az utóbbi magatartás rendszerint csak az aktuális művészetkritikában érvényesül.

A teoretizáló egyén tévútra jutása a politikai összefüggések ábrázolásánál abban áll, hogy saját szemlélődő magatartása kiszorítja a politikailag aktív magatartást, és ezáltal elfedi az eredeti összefüggéseket, ahelyett, hogy kiemelné és következetesen kiépítené azokat. Egészen különös veszélyt jelent még a tudományok akadémián történő gondozása, abban az irányban, hogy egy életterülethez tartozó adekvát beállítottságot elhomályosítanak a szemlélet meghatározott fajtája által. A tudomány ma már egészen természetesen azzal kezdődik számunkra, hogy lerombolja az eredeti beállítottságot, és egy másikkal váltja fel. Itt rejlik azonban a leglényegesebb ok arra nézve, hogy az elmélet eme fajtájával a gyakorlat semmit nem képes kezdeni — ez olyan feszültség, amelyet a modern intellektualizmus mindinkább megnövel. Ha a szemléleti intellektualista és a gyakorlatban meghonosodott beállítottság alapvető különbségét valamilyen formulára kívánjuk hozni, akkor azt mondhatnánk: a legfőbb megkülönböztető jegy abban áll, hogy a tudós mindenütt egy *sematikus rendező* tendenciával közelít a dolgokhoz, míg a praktikust — a mi esetünkben a politikust — egy *aktív orientáló* törekvés irányítja. Hiszen egészen más az, hogy valaki az események sokaságában *áttekintést* vagy pedig *konkrét orientálódást* keres. A konkrét orientálódni akarás a dolgokat csak a konkrét élethelyzetekben nézi. Az áttekintés viszont szétszakítja az élő összefüggést, egy mindenkor jól használható, mesterségesen képzett rend kedvéért.

Ezt a központi különbséget a *sematikus rendező* és az *aktívan orientálódó* magatartásmód között még egy példán kell megerősíteni: ha pl. az a feladatunk, hogy a modern politikai elméleteket ábrázoljuk, erre három lehetőség adódik. Ábrázolhatjuk a történelmi időből és a konkrét környezetből kiragadott tipológiában. Felsoroljuk egy indifferens egymásmellettiségben a politikai elméletek különböző típusait, és legjobb esetben is csak egy tisztán elméleti megkülönböztető elvet próbálunk kimutatni bennük. A tipológiának ezt a fajtáját (amely ma nagyon divatos) *„felszínes"* tipológiának nevezhetjük, mert egy mesterségesen alkotott homogén síkon rendezi az élet sokrétűségét. Az ilyen rendezések rejtett értelme csak az lehet, hogy az életnek éppen különböző útjai vannak, amelyek közül egyikre vagy másikra

ráléphetünk. Bár ezáltal nyerünk áttekintést, de csak tisztán sematikusat. Az elméleteket megnevezhetjük és címkével láthatjuk el, de reális összefüggésük megsemmisül, hiszen ezek eredetileg nem az élet általában vett útjai, hanem egészen konkrét helyzetek elágazásai. A felszínes tipológia valamivel differenciáltabb fajtája — mint már jeleztük — az, amely valamilyen elvet, lehetőség szerint filozófiait, megkísérel a felmutatott differenciáltságban feltárni. Így pl. már Stahl is, a pártokra vonatkozó tan első német teoretikusa és rendszerezője, korának különböző politikai irányait mint két *elméleti* elv változatait — a legitimitás és a forradalom elvének változatait — ábrázolta.[41] Egy ilyen beosztás nemcsak áttekintést nyújt, mint az első esetben, hanem a létezőbe is betekintést enged, ugyanakkor megtévesztően egy olyan tisztán elméleti, tisztán filozófiai fejlődési elvet tár fel, amely bár létezik, de nem a döntő. Ezáltal az a benyomás keletkezik, hogy a politikai gondolkodás tisztán elméleti lehetőségek explikációja.

Ahogyan az első ábrázolás mögött a gyűjtőtípus állt, úgy itt a filozófikus rendszerező mutatkozik. A szemlélődő embertípusok élményformái mindkét esetben önkényesen a politikai valóságba vetítődtek.

A politikai elméletek lehetséges ábrázolásainak további módja a tisztán *történelmi*. Ez, bár az elméleteket *nem* szakítja ki a közvetlen történelmi időből, amelyben születtek, hogy egy absztrakt síkon szembeállítsa őket egymással, elköveti azonban az ellenkező hibát, hogy túl közvetlenül tapad a történelmire. Az ideáltípust alkotó történészt ebben az esetben azok a közvetlen okok és egyszeri oksági összefüggések érdeklik, amelyekben a politikai elméletek keletkeznek. Hogy ezt megragadhassa, előrángat minden eszmetörténeti előfutárt és korábbi formát, és az elméleteket az alkotó egyének különleges személyiségével kapcsolja össze. Ezáltal olyannyira közvetlenül az események konkrét történelmi egyszeriségénél marad, hogy ily módon a történelemből való tanulás lehetetlenné válik. Valójában a történészek is előszeretettel képviselik azt a tételt, hogy a történelemből semmit sem lehet tanulni. Amennyiben a fent említett magatartások hibája az volt, hogy olyannyira eltávolodtak a konkrét történéstől, hogy a generalizációktól, típusoktól, rendszerektől a visszautat a történelembe többé nem lehet megtalálni, annyiban a történész oly mértékben kötődik a történelmi közvetlenséghez, hogy meg-

állapításai csak ezekre a megtörtént, konkrét helyzetekre érvényesek.

Ezzel a két szélsőséggel szemben van egy harmadik út, amely az időtlen sematika és a történelmi közvetlenség közötti utat választja, és éppen ezen a síkon gondolkodik minden körültekintő politikus, még ha nincs is szüksége ennek állandó tudatára. Ez a harmadik út abban áll, hogy a feltörekvő elméleteket és változásaikat a kollektív csoportokkal, a tipikus közös helyzetekkel és ezek dinamikus változásával (amelynek exponensei voltak) szoros összefüggésben próbálja megragadni. Gondolkodásnak és létnek itt belső összefonódásukban kell rekonstruálódniuk. Nem az általában vett tudat tör itt magának önkényesen járható utakat, nem az egyedi individuum teremt elméleteket ad hoc, egy meghatározott, egyszeri helyzetre, hanem meghatározott, strukturált kollektív erők alkottak meghatározott, strukturálisan megragadható helyzetekre, szándékaiknak megfelelő elméleteket, és találtak minden helyzetre adódó gondolkodási aspektusokat és orientálódási lehetőségeket. Csak mert ezek a strukturálisan kötött kollektív erők az egyszeri történelmi helyzetnél tovább álltak fenn, maradtak fenn ezek az elméletek és orientálódási lehetőségek továbbra is. Csak amikor a strukturális helyzetek megváltoztak, fokozatosan eltolódtak, csak ekkor lépett fel a szükséglet új elméletek és új tájékozódások iránt.

Csak az, aki egy történelmi helyzet, egy történelmi esemény mögött képes megragadni az ezt lehetővé tevő strukturális helyzetet, csak ez tudja értelmesen nyomon követni az esemény változását, nem pedig az, aki állandóan tapad a történelmi menethez, vagy aki absztrakt módon olyan mértékben süllyed az általánosságokba, hogy onnan többé nem találja meg a visszautat a gyakorlatba.

Minden, a tudat mai fokának megfelelően ténykedő politikus potenciálisan — ha ugyan nem explicite — struktúrahelyzetekben gondolkodik. Egyedül ez teszi tevékenységét hosszú távon konkréttá (a pillanatnyi döntésekben itt a pillanatnyi tájékozódásra lehet hagyatkozni). Ez megőrzi őt az absztrakt sematikus ürességektől, másfelől meglehetősen rugalmassá teszi ahhoz, hogy ne maradjon egyes elmúlt eseményekhez és elégtelen példaképekhez ragadva.

Egy valóban aktív ember sohasem fogja kérdezni, hogy valamelyik példakép akkoriban valamilyen korábbi helyzetben ho-

gyan cselekedett, hanem azt kérdezi, milyen módon viselkedne a most adott struktúrahelyzetben. Ez az állandó újrabeállítódás a mindig újjáalakuló helyzetekre az állandóan aktív tájékozódást kereső tudat alapvető gyakorlati képessége. Ezt a képességet felébreszteni, ébren tartani és mindenkori anyagon megőrizni, ez a politikai képzés sajátos feladata.

A politikai összefüggések ábrázolási módjának tehát nem szabad kiszorítania a politikai ember eredendő szükségletét az aktív tájékozódásra, a tisztán szemléleti magatartásmódok által. Ama tényre való tekintettel azonban, hogy tanítási mechanizmusunk elsődlegesen szemléleti viselkedésre orientálódik és tudásanyagok átvitele főleg az áttekintés jegyében és nem konkrét életorientáltságon át történik, ezért elkerülhetetlen, hogy ebben az összefüggésben legalább megállapítsuk azt, ami a problematikának a kiindulópontját, az *utánpótlás képzésének kérdését*, az aktív és a politikai területén érinti.

A problematika egész teljességét e helyen nem oldhatjuk meg. Meg kell elégednünk az itt legfontosabb összefüggések strukturális alapelvével. A szellemi-lelki átadásnak formái és módjai az ismeretterület szerint változnak.[42] A társadalmi csoportok és az ismeretátadás bizonyos formája alkalmas művészi utánpótlás képzésére, mások pedig tudományosra. A tudományokon belül a matematikai ismeretek átadására például a közlés más formája alkalmas, tanár és hallgató között másfajta emberi kapcsolat kívánatos, mint szellemtudományi anyagoknál, ugyanígy más a filozófiai és a politikai stb. tartalmaknál.

A történelem és az élő élet egyfolytában öntudatlanul kísérleteznek, hogy állandóan megtalálják az utánpótlás képzésének a különböző területeken mindenkor legmegfelelőbb formáját. Az élet szakadatlanul képez és nevel. Erkölcs, morál, habitus olyan alkalmakkor képződnek, amikor egyáltalán nem is sejtenénk. Az együttélés formái állandóan különbözők; ember és ember, ember és csoport kapcsolatai pillanatról pillanatra változnak, aszerint, hogy szuggesztív behatáson, ösztönös együtt-cselekvésen, érintettségen, gátláson múlnak-e. Ebben az esetben sem lehet semmiképp az átviteli formák teljes érvényű tipológiáját felállítani. Ezek a történelmi folyamatban keletkeznek és múlnak el, és igaz megragadásuk itt is csak az lehet, amely az élő összefüggésekből és azok struktúraváltozásaiból, nem pedig egy levegőtlen konstruált térben képes magyarázni őket.

Csak az első orientáltság alakjában utaljunk itt *a modern élet két tendenciájára,* amelyek az új nemzedék külső és belső formáinak kialakulásánál korunkban közre szoktak működni. Egyfelől itt is állandóan fennáll a tendencia, a modern intellektualizmus parancsát követve, hogy a nevelés és az átültetés formáit homogenizálják és intellektualizálják. Másfelől mint ellenirányzatot a romantikus tendenciát lehet felismerni, amely a szellemi utánpótlás képzésének ősibb, „eredetibb" formáira nyúlik vissza.

Amit ez alatt értünk, szemléltessük ismét egy példán. A szellemi átvitelnek a tisztán rendszerező tudáshoz igazított leggyakoribb típusa az előadás. Ha rendszerezett, tipizált vagy másképpen rendezett tudásanyagot akarnak közölni, akkor a legadekvátabb forma az alárendelésnek az a különleges módja, amely egy előadás meghallgatásánál érvényre jut. Itt az anyagot a beszédben fejlesztik, és a „hallgatónak", éppen csak mint puszta hallgatónak egyszerűen „tudomására hozzák". Ennél az az előfeltevés áll fenn — és ezt az átvitelnél ébren tartják —, hogy az akaratszerű személyes vonatkozások kizártak. Így hat az intellektus az intellektusra egy konkrét helyzetből kiemelt képzelt térben. Mivel azonban nem szent-mágikus kötöttségű szövetségekről van szó, hanem a szabad kutatásban megragadható, utólag ellenőrizhető anyagokról, ezért a tanítási anyag kifejtése után vita lehetséges, és ebből következik az úgynevezett szeminárium-rendszer jogosultsága. De itt is az a lényeges, hogy azokat az akarati impulzusokat és személyes vonásokat olyannyira visszaszorították, amennyire egyáltalán csak lehetséges, hogy a tárgyi alapon absztrakt lehetőségeket állítsanak szembe egymással.

Objektíve az együttesek és az átvitel eme formája jogosnak tűnik azoknál a tudományoknál, amelyeket Alfred Weber[43] mint civilizatórikus tudást jelölt meg, tehát azoknál a tudásfajtáknál, amelyeknél világnézeti elemek és akarati impulzusok nem kerülnek a tudásba. A közlésnek ez a módja problematikussá válik már a szellemtudományokban, de még inkább a közvetlen gyakorlatra irányuló tudásmódokban. Nos azonban a modern intellektualizmus tudásfajtájának és tendenciájának megfelel, hogy a közös tanulás eme egyetlen módját és ezt a specifikus átviteli formát mint példaképet hiposztazálja és más területekre is átvigye.

A középkori skolasztikus tanítási mechanizmus, de még inkább talán a hivatalnokok képzésére összpontosított abszolutista egye-

temi rendszer lényegében a tanulás és a tudás-átvitel eme formáját alakították ki és stabilizálták. Csak azok a szekták és gyülekezetek, amelyeknek elsősorban nem a szaktudás oktatása és a képzés volt a céljuk, és amelyek megmozgatásának előfeltétele a tudás és a látás volt, fejlesztették az emberi együttesek és a szellemi átvitel más formáinak tradícióját.

Korunk számára a pusztán átviendő, közlendő és a hallgatót alárendelő tanítás inadekvátságát elsődlegesen azokon a területeken ragadhatjuk meg, amelyeket „művészeteknek" szoktak nevezni. Az akadémiák alapítása itt is kiszorította ugyanis az együtteseknek régebbi formáját, amelyek prototípusa a *műhely* (atelier) volt. Pedig az együttesek műhelyfajtájú formájában az átviendő szubsztrátum sokkal megfelelőbb formája áll előttünk, mint az akadémikus képzésnél. A műhely mindenekelőtt egy állandó *együttes tevékeny* viszonyt teremt mester és tanítvány között. Itt semmit sem visznek végig szisztematikusan, és semmit sem „hoznak tudomására" a tanítványnak. Mindent, amit közölnek, konkrét helyzetekben, „alkalmakkor" megmutatnak és nemcsak megmondanak, ennél a másik együtt cselekszik, segít és kiegészítően él ugyanabban a folyamatban, amit az egyik kezdett el. A kezdeményezés a tanárról a tanítványra száll és ott megismétlődik. A közös alkotás köti össze őket a mű készülő egészének jegyében. Itt a technikával együtt az eszmét, a stílust is átviszik nem elvi megvilágításban, hanem az összekötő szándék alakító, együtt-tevékeny magyarázatában. Itt az egész embert afficiálják, az emberi együttlét egészen másfajta, mint a tanítási mechanizmus puszta ismeretátadása. Nem az áttekintést közlik, hanem állandóan konkrét orientálódást (a művészi folyamat esetében formaszándékokat visznek át), aminél bár megismétlődnek hasonló helyzetek, de mindig az újjáformálandó műnek és egységének oldaláról ragadják meg őket.

Nos tehát — mint mondtuk — a műhelyszerű együttes eme előnyét romantikus impulzusokból kiindulva ösztönösen ragadták meg. Hangsúlyozhatnánk, hogy milyen károkat okoztak az akadémiák a képzőművészeteknél, vagy mindenesetre azt, hogy a valódi alkotó művészet az akadémiák *ellenére* is létezett. Minden mozgalomra félve tekintettek, amely rokon módon a politikai vagy újságírói mesterséget tanítóan akarta alakítani. Az intellektualizmus tehát itt is megtalálja kompenzáló ellenfelét a romantikus irányzatokban. Ennek a romantikus irányzatnak

előnyomulása tényszerűleg bizonyos praktikus eredményeket hozott, mint pl. az iparművészetben, vagy — hogy egy egészen másfajta területet vegyünk — az óvodákban. Ez tehát áttört az élet minden szférájában, amelyekben az intellektualizmus nem tárgyi szükségszerűség. S ez a romantikus irányzat egy pusztán formális kitörési vágyat követve betemette a „műhelyszerű" együttesek őseredeti formáit. Azonban határait lelte ott, ahol a szisztematikus tudás a modern életnek magának elengedhetetlen előfeltétele lett. A dolog annál problematikusabb, ha az iskolázásnak magasabb fokáról, az iparművészet komplexebb formáiról van szó, még akkor is ha ezeken a magasabb fokokon a túlracionalizáltság néhány túlhajtása elő is fordul. (Itt ugyanis egészen kézzelfogható strukturális analógiák vannak a kapitalista üzem túlracionalizálásának és túlbürokratizálásának jelenségéhez.) Tehát pontosan meg lehet állapítani a határt ott, ahol a romantikus ellenirányzat igazoltsága természetes határához ér. A tanítás akadémikussá válása az építészetnél pl. nem kizárólag korunk túlhajtott intellektualizmusán nyugszik, hanem az uralandó technikai tudásanyag objektív bonyolultságán is. Sőt — és ez az, amit feltétlenül és mindenekelőtt be kell látni —: intellektualizmusunk léte és uralma maga sem intellektualisztikus, kiokoskodott jelenség, hanem maga az intellektualizmus is az összfolyamat szerves feltételeiből keletkezett. Nem lehet feladatunk tehát az intellektualizmust onnan is kiszorítani, ahol a legújabb időben keletkezett szükségleteket éppen ő elégíti ki szervesen, hanem csak azokról a területekről, amelyekben saját formális terjeszkedési tendenciájából kifolyólag ott is intellektualisztikus módszereket használ, ahol ma is még élő, még közvetlen erők működhetnek. A mérnök tisztán technikai tudását tehát nem lehet többé egy műhelyszerű együttes formájában közölni, azonban ott, ahol ez a növekedésben megragadott formaszándékokon múlik, ott nagyon jól lehet érvényesíteni ezeket az elevenebb „felébresztésre" és továbbadásra irányuló közösségi formákat.

A megoldás tehát nem lehet többé vagy-vagy, hanem itt is csak az időt formáló erők közötti kapcsolat lehet, amelynél állandóan, minden konkrét esetben ki kell találni, hogy a különleges szubsztrátumnak megfelelően mennyire kell a szisztematizáló elemnek és az organikusan közvetlennek a közvetítés formájában érvényre jutnia.[44]

Amit itt a művészi szubsztanciák közvetítéséről mondtunk mutatis mutandis messzemenően érvényes a politikai elemre. A politikát mint „művészetet" mindeddig csak „alkalmakként" tanították és közvetítették.

A politikai tudás és képesség mindeddig esetleges átvitel alakjában öröklődött. A specifikusan politikus, csak „alkalmakként" vált hagyománnyá. Amit a művészet számára az atelier, a kézművesség számára a műhely jelentett, azt jelentette a liberális polgári politika számára a *klub* társadalmi formája. A klub az emberek specifikus együttléte, amely képes éppúgy szociális és párt-szelekcióra — mint a politikai felemelkedés platformja — és kollektív akaratimpulzusok nevelésére, „önmaga" alkalmas médiumaként. Sajátságos szociológiai természetén az akarathoz kötött közvetlen átvitel legfontosabb formáinak sajátszerűségét lehetett leolvasni. De itt is, éppúgy, mint a művészinél, megmutatkozik, hogy a tanulás és képzés eredeti, tisztán alkalomra alapozott fajtái nem elegendőek. A jelenlegi világ túlságosan is bonyolult, minden döntéshez, amelyek akár csak részben is a jelenlegi tudás és képzésfok magaslatára törekszenek, túl sok szaktudás és összirányultság tartozik úgy, hogy csupán alkalmi tudás és képesség hosszabb időre nem kielégítő. A szisztematikus iskolázás iránti szükséglet most is és mindinkább arra fog szorítani, hogy a jövendő politikusnak, újságírónak szakiskolázást adjanak. Ebből ered azonban a veszély, hogy ez a szakiskolázás, amennyiben tisztán intellektualisztikusan szervezett, éppen a politikai elemet szorítja ki. A cselekvésre való pedagógiai irányultság nélkül — tisztán enciklopédikusan — a tudás itt nem sokat használhat. Éppúgy felmerül a kérdés és főleg azok számára, akik áttekintik az összhelyzetet —: vajon a politikus szakiskolázását minden további nélkül a pártiskolákra kell-e hagyni?

Nos, a pártiskoláknak ebben a vonatkozásban bizonyosan könnyebb. Az akaratnevelés egy meghatározott irányban ott már magától adódik, az anyagot az ábrázolás minden fokán áthatja. A „klubjellegű" — az akaratra irányuló — elem minden további nélkül bevonul a kutató és tanító munkába. A kérdés csak az, vajon az akaratébresztés és képzés eme módja az egyetlen kívánatos forma-e. Mert ha közelebbről szemügyre vesszük, akkor ez a politikai akaratátvitel csak egy előre adott akaratirány *nevelése*, amelyet az illető társadalmi és politikai rétegrész helyzete diktál.

Nem kell-e és nem lehet-e megtalálni a politikai akaratébresztés olyan formáját, amely a felé a viszonylag szabad akarat felé fordul, amely a modern intelligencia alapja, illetve mindinkább azzá kell lennie? Vajon nem az európai történelem jelentős értékét adjuk-e fel minden további nélkül, ha a fenyegető pártgépezetek közeledtével a kritikus pillanatban nem kíséreljük meg éppen azokat a tendenciákat erősíteni, amelyek egy előzetes össztájékozódás alapján döntéseket akarnak hozni? Vajon az akaratébresztés csak nevelés formájában lehetséges, vajon a kritikát önmagában feldolgozó akarat nem szintén akarat-e, sőt az akarat magasabb fajtája, amelyről nem lehet minden további nélkül lemondani?

Nem szabad hagyni, hogy tisztán extrém politikai csoportok vonzási körébe, terminológiájába és életérzésébe bevonjanak minket. *Nem kell elfogadni,* hogy csak a nevelt akarat akarat, és csak *a forradalmi vagy ellenforradalmi cselekedet tett.* Itt a politikai mozgalom két extrém szárnya akarja egyoldalú gyakorlat fogalmát ránk erőszakolni és ezáltal elfedni a problematikát. Vagy csak egy felkelés előkészítése politika? Az emberek viszonyainak folytonos megváltoztatása vajon nem tett? Az egész szempontjából meg lehet érteni a forradalmi-felkelési szakasz jelentőségét, de ez akkor is csak az összfolyamat részfunkciója. És éppen az az akarat nincs a megfelelő hagyomány és oktatási forma birtokában, amely azt a dinamikus egyensúlyt keresi, amely az egészet tekintetve veszi? Nem az összesség valódi érdeke-e, hogy több politikai akaratcentrum keletkezzék, amelyek a kritikai lelkiismeret élénkségét biztosítják?

Kell tehát egy olyan platformnak lennie, amelyen az ilyen kritikai orientáltsághoz szükséges történelmi, jogi, gazdasági anyagot, a tömeguralom objektív technikáját, a közvélemény formálását és vezetését, és azt a teret is, amelyben akarati döntés és szemlélet elkerülhetetlenül összekapcsolódnak, tanítani lehet, mégpedig oly módon, amely emellett egy kereső, döntés előtt álló embert előfeltételez. És ennél önmagától adódik majd, hol fognak az anyagot közlő oktatás régi formái, és hol a politikai együttélés élő, tettre irányuló fajtái érvényre jutni.

Ily módon egészen biztosnak tűnik, hogy a sajátságosan politikai terület összefüggéseit csak valódi, reális vitában lehet megragadni. Kétségtelen, hogy pl. a tanítási rendszernek közvetlen aktuális, közösen átélhető eseményekre kell összpontosítania ah-

hoz, hogy az aktív tájékozódás képességét közvetlenül fejlessze. Hiszen nincs megfelelőbb lehetőség a politikai eseménytér valódi szerkezetének megismerésére, mint élő összeütközés az ellenféllel a legjelenlegibb fölött, hiszen ilyen alkalommal az egyidejűleg egymást leküzdő erők és szempontok állandóan szóhoz jutnak.

Egy ilyen, állandóan aktív tájékozódásra beállított megfigyelésmód a történelemhez is máshogyan fog közelíteni, mint ahogyan ma legtöbben teszik. A történelmet nemcsak a levéltáros és az etikus szemszögéből fogja megfigyelni. A történelemírás alakja már oly sok változáson ment keresztül az egyszerű krónikától, legendától, ájtatoskönyvtől a retorikai hatású műveken, műalkotáson, élő képeskönyvön keresztül egészen a múltba való vágyakozásteli visszasüllyedésig, hogy most is képes átalakulni.

Ezek a formák sem voltak mások, mint a múlt akkori központi orientáltságának megfelelő megragadásai. Ha egyszer az aktív életorientáltság most, a politikai életben keletkező új formája, amely a szociológiai strukturális viszonyokat akarja elsődlegesen látni, visszaáramlik a kutatóhoz, akkor megtalálják a történetírás megfelelő új formáját is. Nem mintha ezzel a forráskutatás és a levéltári teljesítmény valamennyire is megszűnne, nem mintha a történetírás egyéb formáinak meg kellene szűnniük. Ma is léteznek még olyan szükségletek, amelyek célja pl. egy tisztán „politikai történelem", mások pedig, amelyeké „morfológiai ábrázolás". Éppen azok az impulzusok azonban, amelyek az életorientáltság jelenlegi módjából a társadalmi struktúraviszonyok változásainak elemeiben az elmúltat akarják látni, csak kezdeteikben vannak meg. Jelenleg életorientáltságunk mégsem lehet teljes, ha szálai nincsenek visszavezetve a múltba. És ha ez az aktívan tájékozódó szemléletmód egyszer már érvényre jutott az életben, akkor képes lesz innen visszasugárzóan a múltat is megragadni.

Mint említettük, nem kellene feladatunknak tekinteni, hogy végérvényesen megoldjunk problémákat, sokkal inkább azon kellene fáradoznunk, hogy rejtett összefüggéseket fedjünk fel, és a nyilvánvalóan biztosat kérdésesként kezeljük. Itt arra kell törekednünk, hogy ne csak a nehézségek elől ne térjünk ki, hanem arra is, hogy a problematikát állandóan kiélezett formában vitassuk meg. Mit használ, ha a politikára mint tudományra vonatkozó megnyugtató válaszokat megtartjuk, miközben a valódi politikai gondolkodás nem felel meg a konstruktív képnek?

Mindenekelőtt azt kell belátni, hogy a politikai-történeti gondolkodás egy sui generis tudást eredményez, amely nem tiszta elmélet és mégis megismerést tartalmaz. Mindenekelőtt fel kell ismerni azt, hogy a politikai-történeti tudás mennyire állandóan részlegesen, perspektivikusan, kollektíve kötött csoportszándékokhoz kapcsolódva merül fel, ezekkel a legszorosabb kapcsolatban fejlődik, és a valóságot mégis sajátságos módon ragadja meg. Magán a történelmi anyagon kell tapasztalni, hogy a politikai-történeti gondolkodás reflexiói is mindenkor mennyire különbözően alakulnak, aszerint, hogy milyen élmények, hagyományok, álláspontok alapján keletkezik a probléma. Éppen ezért ez a hosszasabb elidőzés a problémafelvetés történelmi-szociológiai elemzésénél, amelynek meg kellene mutatnia magát az alapproblémát is, az, hogy az elmélet viszonya a gyakorlathoz mindig másképpen mutatkozik, aszerint, hogy bürokratikus, történelmi, liberális, szocialista-kommunista vagy fasiszta oldalról nézik.

Továbbá meg kell ragadni az ábrázolásforma inadekvát voltát az aktív tájékozódni tudás specifikus sajátszerűségével szemben, valamint az aktív tájékozódás és szemlélődő séma közötti ellentétet, ha erről az oldalról is törekszünk a politikai gondolkodás sajátosságának kiemelésére. Végül pedig rá kell mutatni az itt szokásos átadás különös és sajátos módjára, mint a specifikus szellemi átadási formákra. Ezért időztünk el az ábrázolás és az átviteli formák elemzésénél.

Csak ha élesen szemügyre vettük ezeket a különbségeket, és az ebből keletkező gondokat a végérvényes problémafelvetésbe magunkkal visszük, csak ekkor lehet megfelelő a kérdés megoldása, hogy lehetséges-e a politika mint tudomány. Az ilyen elemzés azonban, amely tekintetbe veszi minden politikai tudás léthezkötöttségét, amely törekszik az ábrázolási formát egy társadalmi-aktív beállítottság oldaláról megragadni, ez éppen a tudásszociológiai analízis. Tudásszociológiai kérdésfelvetés nélkül nem lehet a politikai tudást legbelsőbb sajátszerűségében megérteni. Ennek a tudásszociológiai analízisnek azonban még mindig *három útja* nyitott. *Először*, a szerint a belátás szerint, hogy a politikai-történeti tudás állandóan léthez kötött, állásponthoz kötötten bontakozik ki, éppen e léthezkötöttség következtében, tagadni fogják e tudásfajta igazság- és megismerés jellegét. Ezen az úton azok fognak járni, akik a valódi

megismerés paradigmáját más területek megismerési típusaira orientálják, és tagadják azt a lehetőséget, hogy esetleg minden valóságterületnek meglehet a maga sajátos megismerési formája, és semmi sem veszélyesebb, mint egy ilyenfajta egyoldalú és korlátozott tájékozódás a megismerési problematikánál.

Ha ezt a megfontolást már magunk mögött hagytuk, akkor előáll az állásfoglalás *második* lehetősége, arra törekedni, hogy a tudásszociológiai elemzésnek adják azt a feladatot, hogy minden politikai-történelmi belátásnál kidolgozza a „társadalmi egyenletet". Ez azt akarja állítani: a tudásszociológiai analízis feladata, hogy kihámozza az értékhez, helyhez, akarathoz kötött momentumokat minden konkrét előttünk fekvő „megismerésből", ezeket mint hibaforrást szüntesse meg, hogy ily módon itt is „objektíve" érvényes tartalmak „értékmentes", „társadalomfeletti", „történelemfeletti" területéhez juthassunk.

Biztosan megvan ennek a tendenciának a létjogosultsága, hiszen kétségtelenül vannak a politikai-történelmi tudásnak olyan területei, amelyek olyan autonóm szabályszerűségeket tartalmaznak, amelyek megfogalmazhatósága csaknem teljesen elválasztható politikától és világnézettől. Így láttuk pl., hogy a lelki életben van egy szféra, amely messzemenően értelemidegen, amely a tömegpszichológia által megragadható, és létezik a társadalminak általános struktúraszabályokban megragadható rétege: az emberi együttélés legáltalánosabb szerkezeti formái („formális szociológia"). Éppen Max Weber törekedett arra, hogy a „Gazdaság és társadalom" c. művében kidolgozza a tisztán „dologilag" megragadható viszonyok e rétegét, hogy ezáltal a szociológia számára egy ilyen értékmentes-objektív területet nyerjen. Az a törekvés is, amely a nemzetgazdaság területén a tiszta elmélet szféráját kívánja a társadalmi és világnézeti összefonódásából kiszűrni, egy ilyen „értékeléseket" és „dologi tartalmakat" radikálisan szétválasztó kutatási intenció jegyében áll.

Egyelőre egyáltalán nem belátható, milyen mértékben sikerül valóban ez az elválaszthatóság. Nincs kizárva, inkább valószínű, hogy vannak ilyen szférák is; ezek „értékmentes", „történelemfeletti" és „társadalomfeletti" jellege azonban csak akkor lesz radikálisan biztosítva, ha a világnézeti kötődés szempontjából elemezzük azt az axiomatikát, kategória-apparátust, amellyel dolgozunk. Hiszen túlságosan is hajlunk arra, hogy

mint fogalmi struktúrák „objektív" momentumait és végső lerakódásait fogadjuk el azt, amit öntudatlanul mi magunk vettünk bele a tapasztalatba, és amely a tudásszociológiai kutató számára utólagosan lepleződik le, mint egy különös irányzatú részleges, történelmileg állásponthoz kötött axiomatika. Hiszen semmi sem természetesebb, mint hogy éppen azoknak a gondolkodási formáknak a partikularitása lepleződik le számunkra legkevésbé, amelyekben mi magunk gondolkozunk, és hogy csak a tovább kibontakozó történelmi-társadalmi áramlat teremti meg azt a távolságot, amelyből nézve a partikularitás látható lesz. Ezért minden olyan tendencia számára, amely a tudás ilyenfajta elválasztható, értékmentes szférájára törekszik, állandóan fontosnak kell lennie annak, hogy korrektúraként a gondolkodási formák „társadalmi egyenletét" kutassa, a tudásszociológia keretei között.

Nem szabad az eredmény elé vágni, és csak annyit szabad megállapítani, hogy még ha csak a politikai-társadalmi állásponthoz kötöttség ilyenfajta radikális elválasztásán keresztül derülne is ki az értékmentesség szférája (nemcsak a politikai állásfoglalástól való mentesség értelmében, hanem a fogalmi és az axiomatikus apparátus egyértelműségének és értékmentességének értelmében), ez csak akkor feldolgozható, ha figyelembe vesszük a gondolkodás számunkra egyáltalán megragadható „társadalmi egyenleteit".

Ezzel eljutottunk a *harmadik* úthoz, amely tulajdonképpen a mi utunk. Azon a véleményen vagyunk, hogy ott, ahol a valódi politika kezdődik, az értékelő nem választható le minden további nélkül, legalábbis nem abban a mértékben, mint a formális-szociológiai gondolkodásnál vagy a tisztán formalizáló megismerés egyéb fajtáinál. Ez az álláspont a voluntarisztikus elem konstitutív jelentőségére, a valóban politikai-történelmi területén a megismerhetőségre áll majd, még ha ezeken a területeken a történelem folyamán a kategóriák fokozatos szelekciója figyelhető is meg, amely egyre inkább érvényesül minden pártnál. Egy minden párt számára érvényes tudás ilyenfajta fokozatosan érvényesülő rétege, egy „consensus ex-post"[45] létezése nem fogja úgy megtéveszteni az embereket, hogy ne lássák: minden adott történelmi időpontban a tudásanyagok egészen lényeges része csak perspektivikus, állásponthoz kötött formák alakjában adott. Mivel azonban nem vagyunk a megváltás és történelmenkívüli-

ség stádiumában, ezért a mi problémánk nem olyan, amelyet az „önmagában való igazság" elemeiben konstituálódott tudással meg lehet oldani, hanem olyan, mint ahogyan az ember a saját időhöz és álláspontho kötött gondolkodásában megoldja a megismerési feladatokat. Ha pedig mi itt az egy rendszerben még nem összefoglalhatónak összefoglalásáért kardoskodunk, ezt csak azért tesszük, mert ebben a viszonylagos optimumot látjuk, és mert (mint eddig a történelemben) ebben a következő szintézishez szükséges előkészületi lépést véljük felfedezni. A probléma ilyetén megoldásához azonnal hozzá kell tenni, hogy még ebben a mindenkori összefüggés-látásra és szintézisre való hajlamban is egy döntés, mégpedig éppen a dinamikus közép melletti döntés rejlik a mindenkori lehetséges legátfogóbb és előrevivő álláspontra vonatkozóan. Semmi sem állhat távolabb tőlünk, mint hogy ezt a döntés-jelleget tagadjuk. Hiszen éppen az a mi fő tételünk, hogy politikai megismerés, mindaddig, amíg a politika a kezdetben leírt értelemben politika marad, döntés nélkül nem lehetséges, és hogy ez a döntés valahol a teljes összefüggésben. a közvetítő javaslatoknál is, éppen a dinamikus közvetítés számára való ön-elhatározásban rejlik. Lényeges különbség azonban, hogy ez a döntés öntudatlanul és naívan határozza-e meg a látást (amely hátráltat minden elvi látókörszélesítést), vagy pedig csak akkor lép fel, miután minden, amely számunkra reflexiós módon megcsinálható, minden, ami számunkra már tudható, már be van vonva a problémafelvetésbe és a megfontolásba.

Mert úgy tűnik, hogy a politikai tudás legsajátosabb vonása abban van, hogy a többet-tudás nem szünteti meg a döntést, csak mindinkább háttérbe tolja, amit azonban ebben a háttérbe húzódásban meghódít, az megmarad, mint a látóterület kiszélesedése, mint meghoditott tudás. Így hát a szociológiai ideológiai tudás előrenyomulásától mindinkább el lehet várni, hogy az eddig csak részben feltárt összefüggések szociális helyzet, akaratimpulzus és látás között egyre áttekinthetőbbé válnak, hogy tehát — mint említettük — a kollektíve kötött akaratot és az ehhez tartozó gondolkodást messzemenően pontosan kiszámithatjuk, és a társadalmi rétegek ideológiai reagálását mintegy előre megjósolhatjuk.

Egy ilyenfajta tudásszociológiai alapozottság által azonban saját döntésünk távolról sem szűnik meg, csak az a látóterület szélesedik ki, amelyről határozni kell. És akik attól félnek, hogy a

determináló faktorok ismeretének kiszélesedésével a döntés megbénul, és veszélyeztetve van „a szabadság", megnyugodhatnak. A valóságban csak az determinált, aki a leglényegesebb determináló faktorokat nem ismeri, hanem közvetlenül, számára ismeretlen determinánsok kényszere alatt cselekszik. Ha reflexívvé tesszük az eddig minket uraló determinánsokat, akkor ezek az öntudatlan motivációk szférájából átkerülnek az uralható, a kiszámítható, az objektivált területére. Választás és döntés ezáltal nem szűnnek meg, éppen ellenkezőleg, azokat a motívumokat, amelyek mindeddig uraltak bennünket, most már mi fogjuk uralni, mindinkább visszanyomulunk saját igazi énünkhöz, és ahol mindeddig kényszerűségeket szolgáltunk, ott most hatalmunkban áll tudatosan összekötni magunkat azokkal az erőkkel, amelyekkel eredetüknél fogva képesek vagyunk azonosulni.

A korábban általunk nem uralt tényezők állandó reflexívvé válása és a döntés mind erősebb visszaszorulása — úgy tűnik — az alapvető mozgásforma a politikai tudás keletkezésében. Megfelel annak a bevezetésként említett ténynek, hogy a racionalizálható és a racionálisan uralható területe (saját személyes szféránkban is) mindinkább növekszik, és hogy az irracionális terület ennek megfelelően mindinkább beszűkül. Hogy egy ilyen fejlődés végén egy teljesen racionalizált világ áll-e, ahol irracionális és döntés már egyáltalán nem állhat fenn, vagy pedig hogy ezzel csak a társadalmi determináció szűnik meg, mindezt itt nem tárgyalhatjuk meg, hiszen ez a lehetőség először is több mint utópikus, még nagyon távollevő, és ezért tudományos tárgyalás számára megközelíthetetlen.

Annyit azonban megállapíthatunk, hogy politika mint politika csak addig lehetséges, ameddig ez a tér létezik (ha ez eltűnik, helyére a „közigazgatás" lép); továbbá, hogy a politikai tudás különössége az „egzakt" tudáságakkal szemben abban áll, hogy itt a tudás az akarattal, a racionális elem az irracionális térrel lényege szerint elválaszthatatlanul összenőtt; és végül: fennáll az a tendencia, hogy eltávolítsuk az irracionálist a társadalmiban, és hogy ezzel legszorosabb összefüggésben az eddig minket öntudatlanul uraló faktorok reflexívvé válása bekövetkezzék.

A történelmiben mindez abban tükröződik vissza, hogy az ember a társadalmi-világit kezdetben mint sorsot, vagyis mint uralhatatlant éli át, éppen úgy, mint ahogyan a természeti határté-

nyeket (a születés és a halál tényét) mindig is át fogjuk élni. A világátélésnek ehhez a fajtájához tartozik egy etika, amelyet „sorsetikának" nevezhetnénk. Ez alapjában a magasabb, áttekinthetetlenebb hatalmaknak való engedelmeskedés parancsában áll. Ennek a sorsra irányuló etikának áttörése először a *szándéketikában* történik meg, ahol az ember legalábbis saját énjét szembeállítja a sorsszerűvel a társadalmi folyamatban. Szabadsága részben ama lehetőség értelmében létezik, hogy a tetten keresztül új oksági sorokat ültessen a világba (még ha a konzekvenciák uralhatóságáról le is mond), részben pedig döntéseinek indeterminátságába vetett hitén keresztül.

Ennek a fejlődésnek harmadik fokát, úgy tűnik, a mi jelenünk jelenti: a társadalmi összefüggés, mint „világ", többé nem teljesen áttekinthetetlen, sorsszerű, hanem néhány összefüggést potenciálisan előre láthatunk. Ezen a fokon lép fel a *felelősségetika*. Ez tartalmazza egyrészt a követelést, hogy nemcsak a szándéknak megfelelően kell cselekedni, hanem a lehetséges mindenkor kiszámítható következményeket is be kell vonni a határozathozatalba, és másodszor — ezt a megelőzők alapján szeretnénk hozzáfűzni —, magát a szándékot egy megtisztító önvizsgálatnak kell alávetni, hogy a vak és csak kényszerűen működő determinánsokat kiválasszuk.

A politika eme meghatározott fajtájának Max Weber adta meg első kifejező megfogalmazását. Az ő tudásában és kutatásában visszatükröződik politika és etika eme szakasza, ahol a társadalmi folyamatban a vak sorsszerűség mindenesetre részlegességében, elmúlásában megragadott, és a cselekvő kötelességévé válik a tudható tudása.

Ha valamikor, akkor éppen ebben a szakaszban válhat a politika tudománnyá, amikor egyfelől a történelmi tér, amelynek ezt uralnia kell, oly messze világít, hogy egész felépítésében átlátható lesz, és amikor másfelől az etikából kiemelkedik egy akarat, amely számára a tudás nem tétlen szemlélődést, hanem önmagyarázatot és ebben az értelemben a politikai tetthez vezető út előkészítését jelenti.

AZ UTÓPIKUS TUDAT

(Alfred Webernek, 60. születésnapjára)

A) KÍSÉRLET AZ ALAPJELENSÉGEK MEGVILÁGÍTÁSÁRA: UTÓPIA, IDEOLÓGIA ÉS A VALÓSÁG PROBLÉMÁJA

Utópikus egy tudat akkor, ha az őt körülvevő „léttel" *nem* fedik egymást.

Ez a meg nem felelés abban mutatkozik állandóan meg, hogy az ilyen tudat az átélésben, a gondolkodásban és a cselekvésben olyan faktorokra orientálódik, amelyeket mint a megvalósítottakat, ez a „lét" nem tartalmazza. De nem minden meg nem felelő, a mindenkori „létet" transzcendáló és ebben az értelemben „valóságidegen" orientáltság utópikus. Csak azt a „valóság-transzcendáló" orientáltságot fogjuk utópikusnak tartani, amely átmenve a valóságba a mindenkor fennálló létrendet akár teljesen, akár részlegesen felrobbantja.

Az utópikusnak a valóság-transzcendens orientáltság azon fajtájára való korlátozása, amely egyúttal egy fennálló rendet is robbant, különbözteti meg az utópikus tudatot az ideologikus tudattól. Az ember irányulhat valóságidegen, léttranszcendens faktorokra, és ugyanakor a fennálló életrend megvalósításának, illetve állandó újratermelésének irányában működhet. A történelem folyamán az emberek sokkal gyakrabban irányultak léttranszcendens, mint létimmanens tényezőkre, és mégis egy ilyen, a létnek meg nem felelő „ideologikus" tudat alapján teljesen konkrét életrendeket valósítottak meg. Az ilyen létnek meg nem felelő orientáltság csak akkor vált utópikussá, ha egyidejűleg a „létstruktúra" felrobbantásának irányában működött. Éppen ezért egy meghatározott „létrend" hordozói és képviselői sohasem voltak a léttranszcendens orientáltság ellenségei: törekvésük csak egy meghatározott életrendben megvalósíthatatlan léttranszcendens tartalmak és szándékok legyőzésére irányult, hogy ezáltal ezeket társadalmilag hatástalanná tegyék, hogy az ilyen tartalmakat egy társadalmon és történelmen túli területre űzzék.

Minden történelmi létfok állandóan elképzelésekkel volt átszőve, melyek ezt a létet transzcendálták, de nem mint utópiák, hanem sokkal inkább mint ehhez a létfokhoz tartozó ideológiák működtek mindaddig, amíg a hozzájuk tartozó világképbe „organikusan" (vagyis felforgató tevékenység nélkül) beépültek. Mindaddig, amíg a feudálisan és egyházian szervezett középkori rendnek sikerült társadalmi hüvelyéből paradicsomi ígéreteket egy történelmen túli vidékre, a túlvilágba űznie, és ezáltal megfosztani ezeket felforgató élüktől, addig e tartalmak még ehhez a rendhez tartoztak. Csak amikor meghatározott embercsoportok felvették tevékenységükbe ezeket a kívánságokat és megvalósításukra törekedtek, váltak ezek az ideológiák utópiákká. Ha egy pillanatra Landauerrel[1] egyetértésben — tudatosan ellentétben a szokásos definícióval — minden érvényes hatásos rendet „Tópiának" nevezünk, úgy az ideálok, mihelyt felforgató funkciót tartalmaznak, utópiává válnak.

Világos, hogy egy ilyen megkülönböztetés alapja a „lét" meghatározott fogalma és az ennek megfelelő léttranszcendencia — olyan feltételek, melyeket feltétlenül meg kell magyarázni, mielőtt tovább lépnénk.

Hogy micsoda a „valóság", „lét", az filozófia-probléma, s itt nincs vele dolgunk. Az viszont, amit történelmileg és szociológiailag „valóság"-nak lehet nevezni, ez elég egyértelműen meghatározható.

Mivel az ember elsődlegesen a történelemben és társadalomban élő lény, úgy az őt körülvevő „lét" sohasem „lét általában", hanem mindig a társadalmi lét konkrét történelmi formája. A „lét" a szociológusok nézőpontjából mindig csak mint *„konkrétan* érvényes" ragadható meg, — úgy is mondhatnám, hogy egy önmagából *működő* és ebben az értelemben *valóban* meghatározható életrend.

Minden konkrét „önmagából működő életrend" leginkább a gazdaságilag uralkodó viszonyok alapján ragadható meg és jellemezhető; átfogja azonban az emberi együttlét más formáit is (a szerelem, társulás, harc specifikus formáit), amelyek ezáltal a strukturális formák által lehetségesek vagy szükségesek; azonkívül az átélés és gondolkodás formáit és módjait, amelyek megfelelnek eme életrendnek és ezen értelemben egybevágnak. (A mi kérdésfeltevésünkre egyelőre elegendő ez a magyarázat. Hogy a tárgyalás későbbi szintjén egyes dolgokat még meg kell magya-

rázni, nem titkoljuk el. Egy fogalom magyarázatának szintje sohasem lehet abszolút, az egész összefüggés átvilágításának expanzív és intenzív növekedésével tart mindig lépést.) Bármilyen „valóságosan érvényes" életrend át van szőve olyan elképzelésekkel, amelyeket „léttranszcendens"-nek, „nem valóságos"-nak kell jelölni azért, mert a bennük elképzelt tartalmak nem járhatnak következményekkel, és mert ezeknek megfelelően ebben az életrendben nem lehet élni és cselekedni.

„Léttranszcendens", nem-valóságos egy szóval kifejezve minden olyan elképzelés, ami ezzel a működő életrenddel nem esik egybe. Azokat az elképzeléseket, amelyek megfelelnek a konkrét ittlétezőknek, a de facto működő mindenkori életrendnek, „adekvát", létkongruens elképzeléseknek nevezzük. Ezek meglehetősen ritkák, és csak a szociológiailag teljesen világos tudat működik létkongruens, adekvát elképzeléseken keresztül. A létkongruens, adekvát elképzelésekkel szemben van a léttranszcendens elképzelések két nagy csoportja: az ideológiáké és az utópiáké.

Ideológiáknak nevezzük azokat a léttranszcendens elképzeléseket, amelyek de facto sohasem jutnak a bennük foglalt tartalmak megvalósításához.[2] Ha gyakran mégis jóhiszeműen a szubjektív cselekvés motívumaivá lesznek, úgy többnyire megváltozik a cselekvésfolyamatban értelemtartalmuk.

A keresztényi emberszeretet elképzelése a jobbágyságon nyugvó társadalomban állandóan léttranszcendens, megvalósíthatatlan és ebben az értelemben „ideologikus" elképzelés marad, még akkor is, ha a vélt értelem szerint jóhiszeműen az egyéni cselekvés motívumává válnak. Következetesen az ilyen keresztényi emberszeretet értelmében élni egy társadalomban, amely nem ennek az elvnek alapján épült, lehetetlen, és az egyes egyén cselekvésében kényszerítve van — amennyiben nem szándéka ezt a társadalmi struktúrát felrobbantani — állandóan elállni nemesebb motívumaitól.

Az ideológia által meghatározott cselekvés eme „elpártolása" az elképzelt tartalomtól több formát ölthet, amelynek az ideologikus tudat lehetséges típusainak egész skálája felel meg. Az első az az eset, amelyben a képzelő és gondolkodó szubjektum azért nem képes feltárni elképzeléseinek a valósággal való inkongruenciáját, mert történelmileg és szociálisan meghatározott gondolkodása összaxiomatikájának olyan a helyzete, hogy az inkongruencia elvileg nem válhat láthatóvá. Az ideologikus tudat

második típusa ezzel szemben a *cant**-tudat, amelyet az jellemez, hogy történelmileg meglenne a lehetősége a saját eszmék és a keresztülvitt cselekvések inkongruenciájának feltárására, de vitális ösztönök miatt ezeket a belátásokat eltakarja. Mint utolsó típus szerepelhet a tudatos csalódásra alapozott ideologikus tudat, ahol az ideológiát a tudatos hazugság értelmében kell interpretálni: ebben az esetben nem öncsalásról van szó, hanem mások tudatos megcsalásáról. A jóhiszemű léttranszcendens tudattól a cant-tudaton keresztül a hazugságideológiáig végtelen sok átmenet létezik.[3] Ezekkel a jelenségekkel azonban ezen a helyen nem szükséges foglalkoznunk: e típusokat meg kellett rostálnunk, hogy az utópikus sajátosságát ebben az összefüggésben annál világosabban ragadhassuk meg.

Az *utópiák* is léttranszcendensek, mert a cselekvésnek ezek is olyan elemekre való orientáltságot adnak, amelyeket az egyidejűleg megvalósult lét nem tartalmaz; ezek nem *ideológiák* azonban, illetőleg abban a mértékben nem azok, amilyen mértékig sikerül nekik a fennálló történelmi létvalóságot ellentétes tevékenység által a saját elképzelés irányában átalakítani. Amennyiben ez az elvi és mindenekelőtt teljesen formális megkülönböztetés ideológia és utópia között a hozzánk képest relatíve kívülálló szemlélő számára csaknem teljesen problémamentes, akkor annak a meghatározása, ami in concreto az adott esetben, mint ideológia és utópia szerepel, hallatlanul nehéz. Ugyanis itt egy olyan értékelő és mérő elképzelésről van szó, amelynek keresztülvitele folyamán elkerülhetetlenül a történelmi valóság uralására törekvő *pártok szándékainak és életérzéseinek részeseivé kell válni.*

Hogy az adott esetben mi az utópia és mi az ideológia, az lényegében attól is függ, hogy a *létvalóság* milyen fokára helyezzük a mértéket, és világos, hogy a fennálló társadalmi-szellemi létrendet képviselő rétegek az általuk hordozott összefüggéseket, mint valóságokat fogják megélni, és hogy ezzel szemben az oppozícióba űzött rétegek már az általuk szándékozott és általuk születő életrend tendenciában létező csíráira fognak orien-

* A „cant" szó lefordíthatatlan. — A szerző feltehetően Bernstein nyomán használja, aki „Voraussetzungen des Sozialismus" c. munkájában a „Kant — gegen cant" címszóval az üres szócséplés értelmében használja a cant kifejezést. — *Szerk.*

tálódni. Egy meghatározott létvalóság képviselői utópiának neveznek minden olyan elképzelést, amely *saját nézőpontjuk szerint* elméletileg sohasem valósítható meg.

Ebben a szóhasználatban járul az utópikushoz egy elképzelésnek az a manapság domináló mellékzöngéje, hogy *elvileg* megvalósíthatatlan. (Ezt a jelentést a szűkebb definícióból tudatosan hagytuk ki.) Most tehát bizonyára akadnak a léttranszcendens elképzelések között olyanok, amelyek elvileg és gyakorlatilag sohasem valósíthatók meg. Egy bizonyos létrend érdekében gondolkodó és az ehhez tartozó életérzés kötelékeiben álló emberek azonban állandóan hajlamosak minden olyan léttranszcendens elképzelést, amelyek *saját* létrendjükben megvalósíthatatlanok, mint *abszolút utópikust* kezelni. A következőkben, amikor egyszerűen utópiáról beszélünk, ezen állandóan a csupán relatív, vagyis csak egy meghatározott, pillanatnyilag meglevő lépcsőfok szerint megvalósíthatatlannak tűnő utópiát értjük.[4]

Éppen ezért, hiszen az utópikus konkrét meghatározása állandóan egy meghatározott létfokból adódik, lehetséges, hogy a *ma utópiái a holnap valóságaivá válhatnak.* „Az utópiák gyakran korán érett igazságok" (Lamartine). Meghatározott tartalmak mindenkori utópikussá való bélyegzése leggyakrabban a korábbi létfok képviselőitől ered. Megfordítva, az ideológiáknak mint a léttel inkongruens téves elképzeléseknek primer „leleplezése" állandóan egy még keletkező létvalóság képviselőitől származik. Az utópikus fogalmát mindig az uralkodó, a fennálló létrenddel problémamentesen megegyező réteg határozza meg; az ideologikus fogalmát mindig a feltörekvő, a fennálló létvalósággal egzisztenciális feszültségben levő réteg határozza meg. Nehéz annak a *konkrét* meghatározása, hogy az adott időszakban mi az, ami egy meghatározott valóságfokon ideológia, illetőleg utópia, ugyanis a történelmi folyamatban az ideologikus és utópikus elemek nem vegyítetlenül állnak egymással szemben. A feltörekvő rétegek utópiáit gyakran messzemenőleg ideologikus elemekkel viszik keresztül. A feltörekvő polgárság utópiája mintegy a „szabadság" eszméje volt. Ez részben valóságos utópia volt, vagyis tartalmazott olyan elemeket, amelyek egy új létrend irányában az ezt megelőző valóságstruktúrát robbantották, és amelyek ez eszme keresztülvitele után részben átmentek a valóságba. Szabadság a céhes és rendi kötöttségek robbantásának értelmében, szabadság a gondolkodás- és véleményszabadság ér-

telmében, szabadság a politikai szabadság értelmében, szabadság a személyiségtudat kiélésének értelmében messzemenőleg, de mindenesetre meszemenőbben megvalósítható lehetőséggé vált, mint a korábbi rendi-feudális társadalmi rendben. És mégis, ma már tudjuk, hogy ezek az utópiák pontosan annyiban váltak valósággá, amennyiben már az akkori szabadságeszme nemcsak utópikus, de ideologikus elemeket is tartalmazott.

Ennek a szabadságeszménck a hozzá tartozó egyenlőség-elképzelésekben mindenütt meg kellett állnia ott, ahol azokkal a lehetőségekkel játszott, amelyek az általa követelt és később megvalósult életrendben elvileg keresztülvihetetlenek voltak. Jönnie kellett egy következő feltörekvő társadalmi rétegnek, amely elkülönítette a megelőző „polgári" tudatirányzatokban az ideologikus elemeket azoktól, amelyek a későbbiekben működésképesek, vagyis valódi utópikus elemek.

A mindenkori ideologikusnak és utópikusnak a tudatban való konkrét meghatározásánál adódó nehézségek megnehezítik ugyan a problémafelvetést, de nem teszik kutathatatlan feladatkörré. Csak a velünk egyidejűleg létező, egymással harcban álló elképzeléseknél olyan nehéz megállapítani, hogy mi a feltörekvő osztályok igaz (vagyis a jövőben meg is valósítható) utópiája és mi az uralkodó (de szintén feltörekvő) osztályok puszta ideológiája. Ha a múltba pillantunk vissza, meglehetősen megbízható kritériuma van annak, hogy mit tekintsünk ideológiának és mit utópiának. Ideológia és utópia kritériuma a *megvalósítás*. Azok az eszmék, amelyekről utólagosan kiderült, hogy egy volt, vagy feltörő életrend fölött csak mint elleplező elképzelések lebegtek, ideológiák voltak. Ami közülük a következő életrendben adekvátan megvalósíthatóvá vált, relatív utópia volt. A múlt megvalósult valóságai a puszta vélemények harcából eldöntötték, hogy mi szerepelt a korábbi léttranszcendens elképzelések közül mint valóságrobbantó relatív utópia, és mi volt a valóságeltakaró ideológia. A megvalósításban a tényállások megítélésének olyan utólagos és visszaható mércéje van, amely mindaddig, ameddig pártok léteznek, ezek véleményharcának még messzemenően alá van vetve.

Ősidők óta vágyálmok kísérik az emberi-történelmi történést: a „vágyak terébe és idejébe" menekült a mindenkori adott valósággal elégedetlen fantázia. Mítoszok, mesék, vallási túlvilágígéretek, humanista fantáziák, útiregények mindig váltakozó

kifejezései voltak annak, amit a megvalósított élet *nem* tartalmazott. Inkább kiegészítő színek voltak a mindenkori létezők képében, mint ellenható, a megvalósított létet szétromboló utópiák.

Érdemgazdag kultúrtörténeti kutatás[5] állapította meg, hogy az emberi vágyak kivetítődését megfogható formálóelvek szabályozzák, és hogy meghatározott történelmi időszakokban az ember a kívánságteljesítést inkább az időbe, más időszakokban inkább a térbe vetíti. E megkülönböztetésnek megfelelően a vágyak terét mint utópiákat, a vágyak idejét pedig mint chiliaszmusokat jelölhetjük.

Ez a fogalommeghatározás azonban a problémafelvetés kultúrtörténeti megközelítésének megfelelően csupán ábrázolási elvekre orientálódik; hogy vajon egy tér- vagy időképben jutnak kifejezésre a vágyelképzelések, ez számunkra semmiképpen sem lehet döntő kritérium.

Számunkra utópia mindazon léttranszcendens elképzelés (tehát nemcsak a vágyak kivetítése), amely valamikor átalakítólag hatott a történelmi-társadalmi létre. Mint témamegközelítés azonban ez más kérdésfeltevésekhez vezet.

Mivel ebben az összefüggésben bennünket csak az újkori fejlődés érdekel, úgy mindenekelőtt azt a pontot kell megtalálnunk, ahol léttranszcendens elképzelések először válnak aktívvá, vagyis valóságátalakító hatalmakká. Itt is érvényes az a kérdés, vajon a tudat léttranszcendens elemei közül melyek azok, amelyek ezt a szerepet átvették. Mert nem mindig ugyanazok az „erők", szubsztanciák", „elképzelések" vesznek át egy utópikus, vagyis létrobbantó szerepet. A következőkben látni fogjuk, hogy az utópikus a tudatban szubsztancia- és alakváltozáson megy keresztül: az adott „létet" állandóan robbantják a mindenkori, különböző léttranszcendens faktorok.

Továbbá: az utópiának ez a szubsztancia- és alakváltozása nem egy társadalmilag kötetlen térben zajlik le; sokkal inkább úgy látszik, hogy az utópia mindenkori későbbi formája — ez legalábbis az újkori-történelmi folyamatban messzemenő egyértelműséggel bizonyítható — tételeiben meghatározott történelmi fokokhoz, és azon belül is meghatározott társadalmi rétegekhez kötött. Rendkívül gyakori, hogy a vezető utópia csak mint egy magányos individuum vágyálma, fantáziája lép fel, és csak később kerül be szélesebb és szociológilag állandóan pontosabban meghatározható rétegek politikai szándékai közé. Ilyen esetekben

szoktak valami előfutárról és annak úttörő szolgálatáról beszélni, teljesítményét pedig szociológiailag ahhoz a réteghez számítani, amely számára az illető víziója szolgált, és amely számára gondolatát átgondolta. Itt a következő sejtésből indulnak ki: az a tény, hogy meghatározott rétegek az új nézetet utólag befogadják, csak azokat az akaratimpulzusokat és formálóelveket leplezi le saját szociális gyökereikben, amelyeket öntudatlanul már az előfutár is participált, és amelyekből — különben kétségtelenül egyéni — teljesítményének iránymeghatározottsága eredt. A szociológia leghosszantartóbb félreértései közé tartozik az a gondolat, hogy az egyén alkotókészségét tagadni kell. Éppen ellenkezőleg, hol keletkezik akkor új, ha nem az újszerű „charismatikusban", az egyénnek a fennálló létstatust áttörő tudatában? Amire azonban a szociológia mindig utalt, az, hogy az új kezdőpontja (legyen ez akár gyakran a fennállóval való ellenzék alakjában) éppen a fennállóra orientálódik, ennek elemeiben gyökeredzik, és hogy maga ez a fennálló mindig a társadalomtest erőfeszültségeiben van lehorgonyozva. Továbbá, hogy az új a „charismatikus" egyén alkotásánál csak akkor menthető meg a folyamat számára, ha ez az egyén már alkotása elején érintkezésben áll valamilyen irányzattal, ha eszméi keletkezésének alapja kezdettől fogva a kollektív akarat születő tendenciáiban van. Az egyénnek a kollektív szellemből való kilépését, amelyet a reneszánsz óta tartanak számon, nem szabad túlságosan sokra becsülni. Csak viszonylagosan jelentős, mintegy a középkor, vagy a keleti kultúrák szelleméhez mérten, de nem abszolút. Ha tehát először csak egy látszólag elszigetelt egyén alakítja is ki egy réteg utópiáját, akkor is joggal lehet ezt végül ahhoz a réteghez számítani, amelynek kollektív impulzusai megegyeztek az ő teljesítményével.

Az utópia eme keletkezési problémájának a megvilágítása után az utópia történelmi-társadalmi differenciálódásáról lehet beszélni, és ebből a szempontból szemügyre venni a történelmet. Működőképes utópia definíciónk értelmében már csak azért sem lehet hosszú időre egy egyén műve, mert az elszigetelt egyén önmagából kiindulva nem képes történelmi-társadalmi létstátust felrobbantani. Csak ha az egyes egyén utópikus tudata a társadalmi térben már jelenlevő tendenciákat ragad meg és mond ki, és ha ez ebben a formájában egész rétegek tudatába áramlik vissza és belekerül cselekvésükbe, csak ebben az esetben képes a fennálló létrenddel szemben egy ellenható létvalóságot érvényre

juttatni. Azonban ennél tovább is lehet menni és joggal lehet állítani, hogy éppenséggel a modern fejlődés struktúraformájához tartozik a társadalmi rétegek fokozatos aktivizálódása. Ezek történelemformáló működése először csupán azáltal vált lehetségessé, hogy mindenkor az utópia különféle formáival kapcsolódtak össze.

A szociológiának csak azért témája a modern utópia átalakulása, mert az utópia különböző formái és a létet átalakító rétegek között szoros kapcsolat állt fenn. Ha tehát ebben az értelemben az utópia társadalmi és történelmi differenciáltságáról lehet beszélni, akkor először is azt kell megkérdezni magunktól — vajon nem lehetne-e az utópia mindenkori tartalmát és szubsztanciáját annak a történelmi-társadalmi területnek konkrét elemzéséből megérteni, ahonnan az mindig felemelkedett: az utópiát mindenkor hordozó réteg strukturális helyzetéből.

Az egymás után fellépő utópiák egyedi formáit sajátosságaik szerint leginkább úgy lehet megérteni, ha nemcsak egymás folytatásainak tekintjük őket, hanem azt is figyelembe vesszük, hogy ezek mint egymást leküzdő „ellenutópiák" valósulnak meg és mint ilyenek védték magukat.

A működő utópiák különböző formái történelmi egymásutániságukban meghatározott feltörekvő társadalmi rétegekkel szövetségben léptek fel és (sokrétű átalakulás ellenére) e szövetségi viszonyban fennmaradtak a későbbiekre is, úgy, hogy minél inkább haladunk az időben, annál inkább beszélhetünk az utópiák egymás után fellépő különböző formáinak egymás mellett éléséről. Az a tény, hogy ezek kapcsolatban állnak állandóan — néha rejtetten, néha nyíltan — egymás ellen küzdő rétegekkel, visszahat formájukra. Az őket hordozó rétegek sorsa állandóan kifejezésre jut konkrét alakváltozásaikban. Az a strukturális helyzet, hogy a harcban mindig (még ha az oppozíció értelmében is) egymásra kell orientálódniuk, meghatározott ismertetőjegyet kölcsönöz nekik. Csak mint egy állandóan eltolódó összhelyzet[6] jelenségei és részei ragadhatók meg valójában a szociológus számára.

Ha a társadalom- és szellemtörténeti fejlődés folyamán csak az eddig vázolt tényállásról lenne szó, hogy az utópia mindenkori társadalmilag kötött formája alakváltozásnak van alávetve, akkor csak az „utópia" társadalmilag kötött átalakulásának prob-

lémájáról és nem az „utópikus tudat" transzformációjának kérdéséről kellene beszélni.

Az utópikus tudatról csak akkor lehet joggal beszélni, ha az utópia mindenkori alapja nemcsak az illető tudat élő „tartalmát", hanem legalábbis tendenciájában a tudat teljes szélességét átfogja. Csak ha az utópikus elem ebben az értelemben teljesen kitölti tendencia szerint az általa mindenkor uralt tudatot, ha az élményforma, az akcióforma, a kezelésmód (látás) ebből kiindulva szerveződnek, csak akkor lehet megalapozottan nemcsak az utópia különböző formáiról, hanem egyszersmind az utópikus tudat különböző alakjairól és fokairól beszélni.

És éppen az ilyen átfogó összefüggés bizonyíthatóságában kell kérdésfeltevésünk feladatkörének kulminálnia.

Egy konkrét tudat leglényegesebb formáló elvét állandóan ennek utópikus rétegében találjuk. A tudat utópikus centrumában érintkezik specifikusan sajátos akcióakarat és látás, ezek kölcsönösen feltételezik egymást, kitöltik a történelmi időátélés mindenkori formáját; így joggal állíthatjuk, hogy végül is egy tudat szerkezetének mindenkori szervezettségére nézve a leglényegesebb szimptóma a történelmi idő-átélésnek ez az inherens formája.

A mindenkori történelmi idő-átélés struktúrájában ugyanis a legvilágosabban megmutatkozik, hogy az illető tudat utópikus centrumával a legszorosabban összefügg az utópikus elem mindenkori alakjának közvetlen kisugárzása. Hogy egy konkrét csoport vagy társadalmi réteg a történelmi időt hogyan tagolja, ez utópiájától függ. Az utópiában válik közvetlenül látható képpé, vagy mindenesetre szellemileg direkt szándékolt tartalommá az, ami a folyamat spontán vizsgálatában mint az események tagolásának formája, mint az öntudatlanul beleérzett ritmus a szubjektumból kisugárzik az áramló időbe.[7]

Sohasem lehet a tudat legbelső struktúráját olyan világosan megragadni, mint ha korképét reményei, vágyai, értelmi céljai oldaláról értjük meg. Hiszen ezekből az értelmi célokból és elvárásokból kiindulva tagolja nemcsak saját jövőbeni folyamatát, hanem az elmúlt időt is. A magát mindenekelőtt csupán kronológikus halmazában nyújtó folyamat először alakul ettől sorssá; a tények eltávolodnak és az értelmi tartalmak a lélek alapvető törekvési irányai szerint különbözőképpen egyedi eseményekre oszlanak. De semmi másban, mint éppen ebben az értelem sze-

rinti tagolásban létezik a történelmi időnek a kronologikus renden messze túlmutató építőelve. Egy lépéssel mégis tovább kell mennünk. Ez az értelmi tagolás valójában a legeslegelső a folyamat magyarázatában és megragadásában. Éppen úgy, ahogy a modern pszichológia megmutatja nekünk, hogy korábban vagyunk az alakok, mint az elemek birtokában, és az elemeket valójában először alak szerint ragadjuk meg, így van ez a történelmi megértésben is. Itt is „korábban" adott a történelmi időátélés, mint a történést tagoló értelem-totalitás, mint az elemek, ezeken keresztül értjük meg először valójában az összfolyamatot és ebben saját helyünket.

Éppen a történelmi idő-átélés eme központi jelentősége miatt helyezzük különösen előtérbe a mindenkori utópia és a történelmi időlátás közötti összefüggéseket.

Amennyiben itt az utópikus tudat meghatározott fokairól és formáiról beszélünk, akkor olyan konkrétan található tudatstruktúrákra gondolunk, amelyek az egyes emberben „élőek" voltak. Nem valamilyen tisztán megalkotott egységre gondolunk, (mint a „tudat általában" Kantnál), vagy egy metafizikus entitásra, amely ugyancsak az egyes konkrét tudata fölött helyezkedik el (mint a „szellem" Hegelnél), hanem konkrétan megtalálható tudatstruktúrákra, ahogyan ezek az egyes emberekben kimutathatóak voltak. Ebben az esetben állandóan a konkrét gondolkodásra, cselekvésre, érzésre és ezek belső összefüggéseire gondolunk konkrét embertípusoknál. Az utópikus tudat tiszta típusai és fokai csak annyiban konstruktívak, amennyiben mint ideális típusokat fogjuk fel őket. Egyetlen egyedi ember sem volt a felsorolandó történelmi-társadalmi tudattípusok valamilyen tiszta megvalósítása, sokkal inkább minden konkrét egyedi emberben működtek — gyakran más típusokkal keveredve — a tudatstruktúra meghatározott fajtájának bizonyos elemei.

Az itt felrajzolandó konstrukciók módszertaninak és nem ismeretelméletinek vagy metafizikusnak szántak, hogy az utópikus tudat történelmi-társadalmi lépcsőfokokban ábrázolt ideáltípusait megérthessük. Egy egyedi ember konkrét tudata sohasem felelt meg teljes tisztaságában az ábrázolandó egyes típusoknak és strukturális összefüggéseiknek, de a mindenkor létezett egyéni tudat a maga konkrétságában ezen történelmileg változó típusok egyikének strukturális felépítése irányába hajlott (minden létező „keveredés" ellenére).

A Max Weber-i ideáltípus értelmében a konstrukciók csupán a volt és létező sokrétűség legyőzésére szolgálnak és ezenkívül a mi estünkben nemcsak kibontakozó tényszerűségeket, hanem a bennük történelmileg kibontakozó és kiható „struktúrákat" saját „tisztaságukban" szándékoznak megragadni.

B) AZ UTÓPIKUS TUDAT ALAKVÁLTOZÁSA ÉS LÉPCSŐFOKAI AZ ÚJKORI FEJLŐDÉSBEN

I. Az utópikus tudat első alakja: Az anabaptisták orgiasztikus chiliasmusa

Az újkori fejlődés döntő pontja — a mi problémafelvetésünk szerint — az a pillanat volt, ahol a „chiliasztikus" az elnyomott rétegek aktív akaratával szövetségre lépett.[8]

Abban a gondolatban, hogy az ezeréves birodalomnak itt a földön kell felvirradnia, forradalmi tendencia van, és az egyház azon fáradozott, hogy megbénítsa ezt a „léttranszcendens" elképzelést minden rendelkezésre álló eszközzel. Ez a többiek között már Joachim von Fiorenál ismét fellobbanó, de nála nem forradalmian gondolt tanítás egy társadalmilag lokalizálható aktivizmusba csapott át, először a huszitáknál, majd Thomas Münzernél[9] és az anabaptistáknál.

Mindeddig szabadon lebegő, vagy a túlvilágra koncentráló remények hirtelen evilágiakká válnak, amikor a társadalmi cselekvést *itt* és *most* realizálhatóan megélték és különleges lendülettel töltötték ki.

Ha „a politika szellemítése" („Vergeistigung der Politik") ezzel a fordulattal is kezdődik, és többé-kevésbé megragadott minden irányzatot — a szociális térben feszültségi tényezőjét az elnyomott rétegek utópikus tudatstruktúrájából kapta. Itt kezdődik először az újkori értelemben vett politika, ha ugyanis ez alatt minden együttélő rétegnek az evilág formálásában való többé vagy kevésbé tudatos részvételét értjük, és ez szemben áll a történés sorsszerű elfogadásával vagy a „felülről" kormányzottsággal.[10]

Az alsóbb rétegek a középkort követő fejlődésben csak nagyon fokozatosan kapták meg az összfolyamatban ezt a hajtószerepet és csak sokkal később jutottak társadalmi és politikai jelentősé-

gük öntudatára. Ha ez az időpont — mint említettük — még teljességgel távol is esik a „proletár öntudat" fokától, mégis itt kezdődik az a folyamat, amely ahhoz fokozatosan elvezet, mert ekkortól egyre világosabb az a tendencia, hogy az elnyomott rétegek egy meghatározott szerepet játszanak az összfolyamat dinamikus fejlődésében, és ettől kezdve jut világosan kifejezésre lelki feszültségük szándékainak és irányainak szociális differenciálódása.

Az utópikus tudatnak ez a legextrémebb alakja semmiképp sem egyedül csinált azóta történelmet, de a szociális térben való jelenléte állandóan kihatott az ellenfelekre: maguk az ellenfelek orientálódtak rá, még ha gyakran akaratlanul és tudattalanul is. Az utópikus kép felkeltette az ellenképet, a forradalmárok chiliasztikus optimizmusa szülte végső soron a konzervatív rezignáció-élményt és a politikai realizmusnak a későbbiekben végérvényes alakot kölcsönzött.

De nemcsak a politika számára volt ez a pillanat döntő, hanem azon lelki mozgások számára is, amelyek itt kapcsolatra léptek a cselekvéssel és lemondtak szabadon lebegő módjukról. Orgiasztikus energiák, extázisok világi kötöttséget tapasztalnak itt, a világból kifelé tendálófeszültségek robbantóanyagokká válnak a világban, a lehetetlen lehetségest[11], a feltétlen pedig valódi történést szül. Egy egészen különös szubsztanciából, egy egészen különös anyagból állt az újkori utópiának ez az alapvető, legradikálisabb formája, megfelelt a mély rétegek szellemi és testi izgalmának, durván materiális és rendkívül spirituális volt ugyanakkor.

Semmi sem tévesebb, mint az „eszmetörténetből" kiindulva megkísérelni az itt történtek megragadását: nem „eszmék" hajtották forradalomra az embereket, a valódi kitörést extatikus-orgiasztikus energiák feltételezték. A tudatnak azok a léttranszcendens elemei, amelyek itt utópikus-aktivizáló funkciót kaptak, nem „eszmék" voltak, és öntudatlan hamisítás az utópikus változása következő fokának álláspontjáról, „eszmék" műveként kezelni mindazt, ami akkoriban történt. Az eszmetörténet annak az eszmékkel telített korszaknak az alkotása, amely a saját központi élményéből kiindulva a múltat akaratlanul saját irányában értelmezi át. Nem „eszmék" voltak, amik a parasztháborúk embereit létrobbantó tettre sarkallták. Sokkal vitáli-

sabban volt itt jelen, sokkal nyomasztóbb lelki mélységekig[12] hatolt itt az erupció.

Ha a chiliasztikusat valódi szubsztanciájába némileg közelebb akarjuk magunkhoz hozni és a tudományos megragadhatóság számára hozzáférhetővé tenni, akkor mindenekelőtt arra kell ügyelni, hogy ne cseréljük össze azokat a képeket, formákat és szimbólumokat, amelyekben ez a tudat gondolkodik, magával a „chiliasztikussal". Mert a lét egyetlen szférájában sem olyan jogos a tapasztalat, mint éppen ebben, hogy a megformált, a kifejezés hajlamos elválasztani magát eredetétől és saját útjait járni; a jelenség leglényegesebb momentuma éppen abban áll, hogy elszakad a képektől, tettektől, hasonlatoktól és kategóriáktól. És éppen azért, mert ezen utópia előrehajtó szubsztanciájának székhelye nem a kifejezésformákban van, ezért teljesen megengedhetetlen a chiliasztikus tudat jelenségének pusztán eszmetörténeti kezelése; ez állandóan azzal a veszéllyel jár, hogy elvezet a témától. Eszmetörténeti módszerrel dolgozva rendkívül könnyen oda jutunk, hogy a chiliasztikus szubsztancia története helyett csupán üressé vált formájának történetét követhetjük, a csupán chiliasztikus eszmék történetét.[13] Chiliasztikus robbanások hordozóinak sorsát követve is fennáll ugyanaz a veszély, mert a chiliasztikus élmény egyik leglényegesebb sajátossága: hirtelen lecsökkenni, vagy átalakulni ugyanabban a hordozóban. Tehát ha a valódi témánál akarunk maradni, a kutatás élő, egyidejűleg jelenlevő formájával kell kísérleteznünk, és állandóan azt kérdezni magunktól, vajon a chiliasztikus tudat ezen gondolkodás- és élményformái az adott esetben valóban jelen vannak-e.

Hiszen a chiliasztikus élmény valódi és talán egyedül közvetlen ismertetőjegye az abszolút jelenidejűség, *az abszolút* jelen.

Hiszen mindig valahol itt és most, a térbeli és történelmi struktúrában *vagyunk*, de a chiliasztikus átélésből nézve állandóan csak valótlanul. A chiliaszták abszolút átélése számára a jelenlegi lesz a betörési hely, ahol ez, ami korábban belső volt, kívülre kerül, és a külvilágot hirtelen egy csapásra megváltoztatva ragadja meg.

A misztikus emlékezetben vagy vágyban az extázis szerint él. Hasonlatai ezt mint térben és időben megfoghatatlan lélekteret írják le, mint egy esküvőt egy zárt túlvilágiságban.[14] A chiliasztikus átélésben talán ugyanaz a szubsztancia csap át a legközvet-

lenebb itt és mostba, de nem azért, hogy egyszerűen ennél maradjon, hanem hogy ezt felkorbácsolja és saját mélységébe rántsa. „Ezért beszélt minden próféta oly módon: Ezt mondja az úr; nem azt mondják: ezt mondta az úr, mintha már elmúlt volna, hanem jelen időben." Így mondá Thomas Münzer.[15]

A misztikusnak tisztán spiritualizált élménye van, és ha hasonlataiban benne cseng az értelem is, akkor csak azért, mert a mindennapi területén leginkább a tárggyal való közvetlen, nagyon is intellektuális kapcsolatot képiesíti el bennünk analogizálva.

A chiliasztáknál az értelemszerűség saját durvaságában jelenvaló, és a spirituálistól benne éppen úgy elválaszthatatlan, mint saját mostja, ez olyan, mintha valójában csak ebben a mostban lépett volna e világba és a saját testébe.

„Semmire sem törekszem annyira, mint hogy felvegyék az élő szót, amelyben élek és lélegzem, nehogy újból üresen visszajöjjön. Vegyétek szívetekhez, és esküszöm nektek Krisztus rózsaszínű vérére, hogy számadást kívánok tőletek és számadást kívánok néktek adni; és ha e művészetre nem leszek képes, úgy az időtlen és örök halál fia akarok lenni; nagyobb zálogot nem adhatok." (Thomas Münzer[16].) Amit a chiliaszta elvár, ez az egyesülés a mosttal; mindennapjait ezért nem optimista jövővárás vagy romantikus emlékezés tölti ki, hanem egy olyan *várakozás*, egy ugrásra készenlét, ami miatt az egyéb idő számára nem differenciálódik. Az ezeréves birodalmat nem ténylegesen gondolja[17], a fontos számára az, hogy ez itt és most legyen, és a földiből keletkezzék, mint egy nem evilági lét itt bekövetkező fordulata; nem mint haladékot használja ezért a jövőigérést, hanem hogy legyen egy olyan történelmi folyamaton túli pontja, ahonnan lesve az ember az adott pillanatban ugrásra vállalkozhat.

A feudális-középkori világ strukturális kötöttsége miatt nem ismer forradalmat modern értelemben[18], és csak a politikai világalakítás újszerű formájának legelső fellépése óta kíséri a chiliasztikus a forradalmi kitöréseket, és kölcsönöz lelket nekik. Ha ez lecsökken és elhagyja, a világban mezítelen tömegdüh és szellem nélküli tombolás marad vissza. A chiliasztikus nem úgy akarja a forradalmat, mint önértékűt, nem mint egy ésszerűen lefektetett cél elkerülhetetlen eszközét, hanem mint a közvetlen jelenvalóság egyedüli alkotóelvét, mint a világba való óhajtott betörést. „A rombolás kedve alkotó kedv" — mondta Bakunyin[19],

mert a testében volt az a sátán, amelyről ő maga előszeretettel beszélt, az a sátán, amely ragályként működik. Hogy neki alapjában nem a racionálisan kikoskodott jobb világok keresztülvitele kellett, azt elárulja a következő mondat: „Én nem alkotmányokban és törvényekben hiszek; engem a legjobb alkotmányok sem elégítenének ki. Nekünk valami másra van szükségünk: viharra és életre és egy új, törvénynélküli, ezért szabad világra."

És mégis állandóan felmerül, még ha alapjában véve nem is kifejezetten, ennek a jobb világnak az ígérete, valahányszor ez a puszta várakozás kiszélesedik. Vágyterek és áhított idők e tudat számára beválthatatlan váltók. Szerepük mindössze annyi, hogy rögzítsék azt a történelmi folyamaton kívüli pontot, amelyről már említést tettünk, és amelyről a várakozó a pusztán keletkezővel szemben kiemelt helyzetet biztosít magának. Nem szolidáris ezzel a „rossz" itt és most történővel, csak az események eltorlaszolására és arra a pillanatra büszke, amelyben a belső konjunktúra saját űzöttségét egyesíti a világival.

Éppen ezért a chiliasztikus tudat struktúrájának és sorsának megfigyelésénél csaknem egyenértékű — és inkább a motívumváltozás története számára van jelentősége —, hogy az áhított idő helyére a térnek a képe lépett, és hogy az ész és felvilágosodás időszakában a racionális dedukció zárt rendszere tölti ki az utópikus űrt. Bizonyos értelemben a racionálisan axiomatikus kezdet, a zárt dedukció, az axiomatikába felvett motívumok immanensen kiegyenlített egyensúlya éppolyan jól garantálják ezt a belső zártságot, ezt a világtól való eltávolodottságot, mint ahogyan ezt a vágyálmok tették.[20] Sőt még inkább, a pusztán ésszerűen helyesnek és érvényesnek a térből és időből kiemeltsége bizonyos értelemben még alkalmasabb arra, hogy „külsővé", azzá a történelmi folyamaton kívüli ponttá váljék, mint ahogy erre az evilági-értelmi töltéssel rendelkező vágyálmok képesek voltak.

Semmi sem annyira eseménytúli, mint az ésszerűen lezárt rendszer, semmi sem rejt az állapotok között több irracionális lendületet, mint a saját világában kiközösített gondolatképződmény. Minden ráció magában rejti a veszélyt, hogy a chiliasztikusan extatikus a gondolati kuliszák mögé süllyed — ezért nem minden racionális utópia egyenértékű a chiliasztikus várakozással — és ebben az értelemben a világtól elrugaszkodott emelkedettség funkcióját képviseli. A racionális utópia irracionalizmusa és értelmenfelettije teljes egészében ellentmond az érzékien éber, tel-

jes jelenre irányuló chiliasztikus várakozásnak. Ily módon válhat hirtelen a racionálisan utópikus tudat a chiliasztikus tudat első ellenfelévé, amint *a liberális-humanitárius utópia* tendenciája szerint mindinkább a chiliasztikus ellen fordul.

II. Az utópikus tudat második formája: a liberális-humanitárius eszme

A liberális-humanitárius utópia is a fennálló elleni harcban született. A neki megfelelő formában ez is szembeállít egy „rossz" valósággal egy „helyes" racionális ellenképet. Ezt az ellenképet azonban nem arra használja, hogy innen kiindulva a megfelelő pillanatig biztosítsa a betörést a világba, hanem csak hogy *„mértéke"* legyen, amellyel az ember inkább leméri a történelmi folyamatot. A liberális-humanitárius tudat utópiája az „eszme". Nem a görög-platonikus eszme mint a dolgok ősképe a maga statikus-plasztikus totalitásában, hanem mint puszta „irányító" az evilági fejlődés számára, mint formális, a végtelen távolba helyezett és minket innen mozgató iránymeghatározottság. Itt is különbségeket kell látnunk. Ahol a helyzet megérett a politikai támadásra (pl. Franciaországban), ott az eszmékkel telített utópia élesen körvonalazott, racionális alakot öltött[21], ahol ez az út járhatatlanná vált, mint pl. Németországban, ott egy belsővéválás („Verinnerlichung") következett be. Nem külsőleges eseményekben, forradalmakban keresték itt a haladás útját, hanem kizárólag az ember belső természetében és változásában.

A chiliasztikus tudat felmondott minden kapcsolatot a körülöttünk fokozatosan keletkező, mindennapi és történelmi léttel. Minden pillanatban hajlandó világ-, munka- és kultúraellenességbe átcsapni, minden műben túl korai eredményt lát, a sokkal fontosabb, egy *khairoszra* igazított készség túlságosan korai megnyugvását. Az emberi lét kultúrigenlése és etizálás jellemzi a liberális belső magatartást. A kritikában és nem a teremtő rombolásban érzi elemében magát; nem tört össze minden, az itt és most levéshez vezető hidat, a mindenkori fejlődés felett spirituális célok, lelkesítő eszmék birodalma lebeg.

A chiliaszta számára a szellem az a szellem, amely felettünk jön és belőlünk beszél, a humanitárius liberalizmus számára fe-

lettünk lebegő „második birodalom”,[22] amely *érzületünkben* elfogadva lelkesít bennünket.

E hatalmas lelkesedés jegyében (nem a belőlünk beszélő szellem nevében) állt az a korszak is, amely közvetlenül a francia forradalom előtt és után megkezdte ezen eszmék nevében a világot újjáalkotni. Az újkori humanitárius eszme a politikaiból kisugározva kitöltötte a kulturális lét minden szféráját, hogy az „idealista” filozófiában kulminálva egy végül is elérhető önfelismeréshez jusson. A modern filozófia virágkora egybeesik ennek az újkori eszmének születésével és kiterjedésével s amikor ez az eszme szűkebb pályára áramlik vissza, ezzel együtt visszaesik a filozófiának e tudatstruktúrával adekvát alakja.

Az idealista filozófia sorsa túl szorosan összekapcsolódott az őt előmozdító hordozókkal, ahhoz, hogy ne ebben az összefüggésben gondolja át legalábbis ennek az összekapcsolódásnak a legfontosabb korszakait. Társadalmi funkciója szerint a modern filozófia azért született, hogy az egyházi-teologikus világképet lerombolja. Legelőször is az újonnan feltörekvő hatalmak, az abszolút királyság és a polgárság fogadták el. Később ez csak a polgárság fegyverévé vált, egyszerre volt elválaszthatatlanul szellem, kultúra és politika. A királyság reakcióssá válva a teokratikus eszmékhez menekült, és a proletariátus is emancipálta magát a polgársággal közös idealista filozófia eszmei keretéből abban a mértékben, ahogyan a közös harcostársakból tudatos ellenségekké váltak.

Ez a kétfrontos harcot vívó újkori liberális eszme sajátos, teljesen finom és imaginárius anyagból volt. Az idealista tudat a chiliasztikus istenhit vizionárius realisztikájának útjából eltérve egyidejűleg kikerülte az emberek és a dolgok feletti konzervatív, gyakran bornírt uralom térben és időben állandó világértelmét. Társadalmilag az eszmei tudatot a polgárság és az értelmiség középrétege hordta. Ennek a strukturális helyzetnek megfelelően tartotta a törekvően dinamikus közepet az értelmi vitalitás, extázis, elnyomott rétegek bosszúvágya és a letűnt feudális uralkodó réteggel való problémamentes összetalálkozás közvetlen konkrétsága között.

Sokkal inkább normatív beállítottságú volt ez a tudat ahhoz, hogy elismerje a létet olyannak, amilyen. Ezért a legyenből épített fel saját ideális világot magának. Felmagasztalva, kiemelve, sőt felülemelkedve is elvesztett minden érzéket a testiség iránt, és el-

vesztett egyidejűleg a természethez fűződő minden valós kapcsolatot. Hiszen a természet az akkori értelmi összefüggésekben többnyire értelemszerűséget, egy örök helyességnormákra vonatkozó létet jelentett. Az örök, a feltétel nélküli, mélység és egyéniesítés nélküli világ tükröződik az akkoriban vezető nemzedék művészetében is. Plasztikája valójában relief-művészet, kartonművészete olyannak tűnik, mint egy halottsápadttá vált festészet.[23]

A művészet, a kultúra, a filozófia ebben az esetben is kisugárzások, a megfelelő politikai szándékokban eszmévé vált utópia világalakító expanziói. Mélység és színbőség hiánya, akárcsak a megfelelő művészetnél, úgy e liberális-humanitárius eszme szubsztanciájában is kimutatható. A színgazdagság hiányának megfelel minden akkori ideál tartalmi üressége: Képzés, szabadság, személyiség csak keretei egy — azt hihetnénk — szándékosan meghatározatlanul hagyott tartalomnak. Már Herder humanitásleveleiben is — tehát a humanitás-ideál kezdeteinél — eldöntetlen marad, vajon miben is áll ez az ideál: egyszer az „értelem és méltányosság" lebeg előtte, mint céleszme, máskor „az emberek jóléte" tűnik számára törekvésre érdemesnek.

Továbbá: a tartalmak ezen időbeni-társadalmi középszerűségének és nem-konkrétságának teljességgel megfelel a formának a filozófiában való — de egyéb területeken is kimutatható — túlhangsúlyozása. A mélység hiányának a plasztikában, a pusztán vonalas dominálásának megfelel az egyenesvonalú fejlődést és haladást megélt történelmi idő. Ez az egyenesvonalú haladás-elképzelés lényegében két különálló forrásból keletkezett.

Az első összetevő a nyugati kapitalista fejlődésben keletkezett, ahol a polgári értelemideál mint céleszme kapcsolatba került a mindenkori létstátussal, és ahol (a nem befejezett) természetes állapot és az értelemeszme közötti feszültséget át kellett hidalni. Norma és lét ezen áthidalása azon a gondolaton keresztül sikerült, hogy a lét végtelen megközelítésben mozog az értelmes felé.

Ha először a végtelen megközelítés eme képét bizonytalannak és meghatározatlannak tartották is, a girondista *Condorcet*-nál viszonylag konkrét és klasszikus alakot öltött. Condorcet — amint Cunow[24] ezt a tényállást szociológiailag helyesen elemezte — a középrétegek családásélményét a Gironde összeomlása után felvette ezen rétegek történelemképébe. Egy kiteljesedési fok elérésének végső célját nem adták fel, a forradalmat azonban csupán

mint puszta átmeneti fokot élték át. A haladás-gondolat önmagát fékezte, amennyiben szükségszerű korszakokat, közbeeső fokokat még mindig egyenes vonalúnak elgondolt fejlődésként tárt fel. Ha korábban az értelemből ítélve minden megelőzőt mint „tévedést" és „előítéletet" idéztek fel, úgy Condorcet mindenesetre az ilyen előfutárokat csak relatíven hagyta érvényesülni. Egy időszak mindenkori „előítéleteit" saját megközelíthetetlenségében ismerték fel és mint „a történelmi kép részeit" vették fel a haladás időközben már árnyalt, periodizált képébe.

A haladás-elképzelés másik gyökerét Németországban kell keresni. Itt is Lessingnél, „Az emberi nem nevelése" című művében áttörő fejlődésgondolat (Goltz Gerlich szerint[25]) szekularizált pietisztikus jellegű. Ha ehhez a levezetéshez még hozzávesszük, hogy a pietizmus — Hollandiából Németországba ültetve — eredetileg újrakeresztelő elemeket tartalmazott, akkor a vallási fejlődésgondolatot közvetlenül mint a chiliasztikus elem csökkenését lehet megragadni, mint olyan folyamatot, amelyben az eredeti *kitartás* német miliőben várakozássá válik, a chiliasztikus időélmény hirtelen evolúciós élménybe megy át.

Arndt, Coccejus, Spener, Zinzendorf — rajtuk keresztül vezet az út *Bengelig,* Lessing pietisztikus kortársáig, aki már teljesen egyértelműen isten történelmi háztartásának eszméjéről és a világ elejétől végéig egyformán tartó haladásáról beszél. Valószínűleg tőle vette át Lessing — szekularizálva és az értelemben való hittel összekötve — az emberi nem végtelen tökéletesedésének eszméjét, hogy ezt a gondolatot azután ebben a formában örökségként hagyja a német idealizmusra.

És mint ahogy ez a haladás-elképzelés vagy a vallási tudat folyamatos átalakulásaként, vagy az ész ellencsapásaként keletkezhetett — úgy már ebben a haladáselképzelésben is a chiliasztikus tudattal összehasonlítva már a fejlődő időt konkrét „hic et nunc"-jának a megközelítése található.

A chiliasztikus kap itt helyet, ám magában a történelmi folyamatban, rögtön a mindenkori pillanattól a történelembe való betörésen át végbemenő értelem-beteljesedésig. Ez, ha a messzi távolba kitolva is, mégis egy viszonylagos leszállást jelent azzal a korábbi utópiával szemben, amely csak hirtelen, teljesen „kint"-ről („Ausserhalb") tört be. Ettől kezdve ez a világ már az utópikus látás számára is az értelembeteljesedés, az utópia irányában mozog. Egy más oldalról is megmutatkozott

itt az utópia relatív érdekeltsége magában a fejlődésben: az eszme, amely tökéletesen csak az idők távolában valósítható meg, már normává válik a jelenlegi folyamatos fejlődésben, s ez a részletekre vetítve fokozatos javulást eredményez. Aki részleteket kritizál, azt éppen ez a kritika tartja fogva; az elkötelezettség az itt és most keletkező kultúrában, a viharos hit az institucionalizmusban és a politika és gazdaság világalapító erejében — mindezek arra az örökségre vallanak, ami már aratni akar, mielőtt még vetett volna.

Bár ezeknek a feltörekvő rétegeknek politikája állandóan, végzetesen a szociális problematika felett lebeg, és a liberális államellenesség korszakaiban még nem kapta meg azt a történelmi jelentőségét, amelyet az uralkodó rétegek abszolutizálnak: a hatalom és a meztelen erőszak jelentőségét.

Amilyen absztrakt módon ezt az erre a kultúrára, filozófiára és a gyakorlatban a gazdaságra és politikára támaszkodó tudatot a konzervatívok látni szeretnék, úgy ez ennek ellenére, a történelmi evilágiságba („Diesseitigkeit") való behatolást illetően jelentősen „konkrétabb", mint a chiliasztikus tudat saját történelmi exterritorialitásban. A történelmihez való eme nagyobb közelség már azáltal is megmutatkozik, hogy a *történelmi időkoncepció* — egy tudatstruktúra állandó, biztos szimptómája — meghatározottabb, mint a chiliasztikus tudatban. A chiliasztikus tudatnak — amint láttuk — nincs érzéke a keletkezés számára, csak a lemeztelenített pillanatot, az értelemteljes mostot ismeri. A chiliasztikus fokon kitartott tudat később sem ismeri és ismeri el — amikor az ellenfelek már csaknem teljesen erre álltak be — sem az út, sem a fejlődés fogalmát, csak az idő apályát és dagályát ismerik. A radikális anarchizmus szerint például — amelyben a legtisztábban maradt fenn a chiliasztikus tudat ezen hamisítatlan formája — ez a mi időnk a középkor széthullása óta nem más, mint egyetlenegy forradalom. „A tényszerűségben és így a forradalom fogalmában is benne foglaltatik, hogy olyan, mint két betegség közti egészségjelző; ha nem bágyadtság előzné meg és nem bágyadtság követné, akkor egyáltalán nem is létezne."[26] Ha ez a tudat tanul is az ellenfelektől és néhol konzervatív, néhol szocialista behatásokat tartalmaz, a döntő helyeken még most is áttör ez a történelmietlenség.

A chiliasztikus-abszolút most-átélés csak egyet szolgáltat, ami

a fejlődésélmény minden lehetőségét kiszorítja: az idő minőség-differenciálását.

Értelemteljes és értelem nélküli időkről van itt szó; a történelmi folyamat történelemfilozófiai differenciálásának fontos kezdete rejlik ebben. E kezdet jelentőségét csak abban az esetben vagyunk képesek értékelni, ha világos előttünk, hogy az empirikus történelemszemlélet nem lehetséges a történelmi idő — gyakran rejtetté vált és ezért láthatatlanul működő — történelemfilozófiai differenciálása nélkül.

És bár első pillantásra ez valószínűtlennek tűnhet, mégis az említett elsődleges megközelítés chiliasztikus distanciájából és extatikus áttörésélményéből jutunk az idő minőségi tagolásához.

A normatív liberális tudat a történelmi történés eme minőségi differenciálását is magába foglalja, továbbá megvet minden történelmivé váltat és a most-ot, mint rossz valóságot. Csak a teljes értelembeteljesedést tolja a távoli jövőbe és ugyanakkor nem úgy, nem a történelmen túli extázisból, mint a chiliaszta, hanem az itt és most keletkezőből, a mindennapiból származtatja. Éppen ebből fejlődött ki — amint láttuk — a keletkezés tipikusan vonalszerű képe és az értelmi cél, valamint a lét közötti viszonylag homogén kapcsolat.

A liberális eszmét adekvátan csak mint a gyakran racionalista konstrukciók mögé rejlő chiliasztikus áttörésélmény ellenfelét lehet megérteni, amely élmény állandóan, potenciálisan történelmien és társadalmian a liberalizmust megpróbálja hátbatámadni, egyidejűleg azonban harci felhívás a létrejöttre és keletkezettre támaszkodó réteg ellen, amely a „hic et nunc"-ot először ösztönösen, később azonban a reflexióban is uralni képes. Itt világosabban is fejeződik ki, mint bárhol az utópiák differenciájában vagy az általuk hordozott és alakított tudatstruktúrákban, két történelmi világ és két alapvetően különböző társadalmi hordozó különbözősége.

A chiliasmus világa a felbomló középkor világa volt, a grandiózus bomlás korszaka. Mindenki mindenki ellen harcolt: ez a világ az egymást leküzdő hercegek, patríciusok, polgárok, kézművesleginyek, csavargók, zsoldosok világa volt. A felkavartság és izgatottság világa volt ez, ahol a lélek, a mélyrétegek a viszszájukra fordultak. Ebben a harcban még nem kristályosodtak ki teljes világossággal az ideológiák, mindenekelőtt nem lehetett egyértelműen megállapítani, hová tartoznak társadalmilag. Elő-

ször a parasztok felkelése eredményezte a reformációs zűrzavarban — ezt *Engels*[27] világosan látta — a lelki tartalmak szociális redukcióját. Nyilvánvalóvá válik, hogy a chiliasztikus élmény a legalsóbb rétegekhez fűződik, mint egy olyan lelki struktúra, amelyben az elnyomott parasztok, kézműveslegények, egy kezdődő lumpenproletariátus, nyugtalanságot prédikálók összetalálkoznak.[28] Az utópia következő alakjának feltűnéséig hosszú idő telt el, a társadalmi világkép közben teljesen megváltozott, „a lovagokból hivatalnokok lettek, a szabadokból engedelmes polgárok". (Freyer) Az utópia következő alakját sem a társadalmilag legmélyebb réteg hordozta, hanem egy tudatos önfegyelmezésben önmagát szelídítő középréteg, amely a műveltséget és az etikát mindenekelőtt mint önigazolást (a nemességgel ellentétben) élte át, és élménybázisa hirtelenül az extatikus centrumból a művelődési élménybe helyeződött át.

Ha a liberális eszme is a chiliasztikushoz és a konzervatívhoz hasonlóan ilyen absztrakt módon jelent volna meg a konkrétan közeledő tudat számára, akkor az újkori történelem egyik legfontosabb korszakát tartotta volna a markában. Ezt az először a jobb- és baloldali kritika által feltárt absztraktságot az eszme eredeti hordozói nem érezték, és talán éppen ebben, a minden lehetőséget nyitva hagyó és ezáltal a fantáziát olyannyira mozgató bizonytalanságban volt valami friss, fiatalos, az a hajnalpír, amit az öreg Hegel minden konzervatív fordulat ellenére érzett, amikor életének késői napjaiban a nagy forradalmi eszmék behatolására emlékezett. A chiliasztikus izgatottság nyomasztó mélysége helyett, az eszmei tudatban világos napfényre tört a hajtó elem. A felvilágosodás pátosza, az, hogy végre világosság lett, még ma is, ezen eszmék érettebb, későbbi szakaszában is megőrizte átütőerejét, ez volt az, aminek jegyében a ma világa született.

A liberális felvilágosodás-eszmék legmélyebb hajtóereje azonban e mellett a fantáziát felcsigázó, állandóan a végtelen horizontra irányuló ígéret mellett abban is állt, hogy állandóan a szabad akarat felé fordultak, és ébren tartották a kötöttség-nélküliség élményét.

A konzervatív tudat sajátossága éppen abban áll, hogy éppen ez utóbbi élményt tompította el, és ha központi felfedezését meg akarjuk fogalmazni: patetikus hangsúlyt adott a *megkötöttségtudatnak*, éppen a liberálissal tudatos ellentétben.

III. Az utópikus tudat harmadik alakja: a konzervatív eszme

A konzervatív tudat önmagában nem teoretikus hajlamú, annak a ténynek megfelelően, hogy az ember mindaddig nem teszi elméleti reflexió tárgyává az őt körülvevő valóságos helyzetet, amíg összhangban áll vele. A lét ilyen fokán inkább arra hajlik, hogy minden őt körülvevőt a világrendhez tartozónak és ennek következtében problémamentesnek érezzen. A konzervatív tudatnak önmagában nincs utópiája, az ideális esetben mégis szerkezete szerint teljes összhangban áll a mindenkor általa uralt valósággal. Hiányoznak a történelmi folyamat mindazon reflexiói és megvilágításai, amelyek egy előrehajtó impulzusból származnak. A konzervatív tudás eredetileg uralkodni tudás, ösztönös és gyakran teoretikus orientáltság is létimmanens tényezőkre. Ami a korábbi feszültségeken (abból az időből, amikor a világ e tudat értelmében még nem stabilizálódott) mint léttranszcendens tartalom van jelen, már csak ideologikusan működik, mint egy történelmen kívülre űzött hit, vallás és mítosz. A gondolkodás ezen a fokon — mint mondtuk — inkább arra hajlik, hogy teljes környezetét véletlen konkrétságában mint világrendet fogadja el és problémamentesnek érezze. Csak az ellenzéki rétegek ellenmozgása, és ennek a fennállót robbantó tendenciája teszi a konzervatív tudat számára külsőleg problematikussá saját léturalmát, és önmagáról alkotott történelemfilozófiai reflexiókat, valamint egyszerre önorientáltságra és védekezésre alkotott ellenutópiát eredményez.

Ha a feltörekvő rétegek nem alkották volna meg a valóságban azt a problematikát és nem nyilvánítottak volna ki ennek megfelelő támadás-ideológiát, akkor a konzervatív tudatimpulzusok rejtetten maradtak volna a puszta kiélés és az öntudatlan végrehajtás síkján. Így azonban a feltörekvő világ ideológiai támadása egy reflexió kialakulását eredményezi az életben a beállítottságok és tartalmak érvényre jutásának folyamatában. Az ellenzéki elméletektől megtűzdelve és indíttatva tárja fel a konzervatív tudat már utólagosan saját eszméjét.[29] Éppen nem véletlen, hogy mialatt minden haladó irányzat az eszmét az eseményeket megelőzőként éli át, addig a konzervatív Hegel számára egy történelmi valóság eszméje csupán utólag válik láthatóvá, mikor a világ belsőleg már késszé vált. „Hogy még egy szót szóljunk a

tanulságról, hogy milyennek kell a világnak lennie, akkor ehhez a filozófia mindig túl későn jut el. A világ *gondolata* először abban az időben jelenik meg, miután már a valóság befejezte képződési folyamatát és késszé vált. Ami a fogalmat illeti, a történelem éppoly szükségszerűen megmutatja, hogy először a valóság érettségében jelenik meg az eszme a reálissal szemben, s ragadja meg magának ugyanezt a világot szubsztanciájában, egy intellektuális birodalom alakjában felépítve. Ha a filozófia szürkeségét szürkében festi, akkor az élet egy alakja öreggé vált és a szürke szürkével nem hagyja magát megfiatalítani, hanem csak felismerni; „Minerva baglya csak az alkony kezdetén indul repülni."[30] Minerva baglya a *konzervatív* tudatnál valóban csak az alkony kezdetén indul repülni.

A konzervatív tudat eredeti alakjában — mint említettük — nem az eszmék síkján mozog. A liberális ellenfél az, aki úgymond a harc síkjára erőszakolja. Úgy tűnik, hogy éppen abban áll a szellemi fejlődés sajátossága, hogy az újonnan fellépő legfiatalabb ellenfél diktálja a harc tempóját és formáját. Bár ez nem olyan, ahogy a „haladó gondolkodás" ábrázolni törekszik, hogy csak az újnak van kilátása a fennmaradásra és minden más fokozatosan kihal, hanem olyan, hogy a réginek az újtól üzetve állandóan alakítania kell magát és a legújabb ellenfél síkjára helyezkedni. Így kényszeríti a jelenben a szociológiai érvelés a gondolkodás korábbi fokait, hogy belemenjen a szociológiai érvelésbe. Ugyanebben az értelemben kényszerítette ki a XIX. század elején az eszmei liberális gondolkodás a konzervatívoknál is az eszme fokán az öninterpretációt.

Nos érdekes hát megfigyelni, hogy ez az eszmeszerű önfeltárás az eredeti, inkább földhöz kötött rétegeknek (Möser vagy Marwitz) nem sikerül, és a konzervatív eszme feltárása a konzervatívokhoz kapcsolódó ideológusok feladata lesz.

Amit a konzervatív romantikusok, különösképpen pedig Hegel, ebben a tekintetben nyújtanak, hogy a konzervatív lét lényegét az eszmeiség síkjára teszik, és innen kiindulva az eszme elemeiben értelmezik a világgal kapcsolatos beállítottságot, amely a nem reflektált végrehajtás alakjában már jelen van.

Ami a konzervatívoknál az eszmének megfelel ezért már szubsztanciája szerint is más, mint a liberális eszme. És éppen Hegel tette volt, hogy a liberális eszménék konzervatív ellenfelet állított, nem annyiban, hogy egy beállítottságot és egy viselke-

désmódot kitalált, hanem, hogy a lét és az átélés létező módját eszmei síkra emelte, és ezt a liberális világátéléssel szemben saját különös jellegében határozta meg.

A liberális, felvilágosító eszme a konzervatív számára valami könnyelműt, nem-konkrétat hordozott magán. Erről az oldalról és ebben az értelemben is bírálták és támadták. Hegel számára ez egy puszta „vélekedés", egy puszta elképzelés volt, nem más, mint a meztelen lehetőség, amely mögé az egyén elrejtőzik, visszahúzódik, és megkerüli a nap követelményeit.

Ezzel a puszta „vélekedéssel", puszta elképzeléssel a „hic et nunc" valóságába süllyedt, és ezzel a konkrétan működő eszmét helyezték szembe. Értelmi cél és valóság kell és van, („Sollen und Sein") itt nem esnek szét, mert az utópikus, a „konkréttá vált eszme" teljesen testszerűen van jelen ebben a világban. Az ott csak formális kell (Sollen) az állam érvényes törvényében konkrét tartalmat kap. A kultúra-objektivációkban, a művészetben és tudományban kibontakozik a szellemiesség, teljes, kézzelfogható bőségben működik az eszme.

A liberális utópiánál és a humanitárius eszménél a chiliasztikus extázissal való összehasonlításban már megfigyelhettünk egy viszonylagos közeledést a „hic et nunc"-hoz. Itt a konzervatívnál a közeledésnek ez a folyamata már csaknem befejeződött, *az utópia már csaknem teljesen belesüllyedt a létbe.*

Ennek természetesen megfelel az a tény, hogy a létet, a „hic et nunc"-ot, többé nem mint „rossz valóságot", hanem mint az értelem hordozóját élik át.

Bár ebben az esetben az utópia, az eszme teljességgel megközelítette a konkrét létet, teljesen behatolt abba, ez az átélés — legalábbis ezen irányzat alkotókedvének csúcsán — mégsem vezet feszültségnélküliséghez, a lét tehetetlen elfogadásához. Az eszme és lét közötti bizonyos feszültség abból keletkezik, hogy e lét nem minden atomjában értelemteli, hogy a lényegest és a lényegtelent állandóan megkülönböztetik, és hogy a jelen állandóan új feladatokat, még át nem hatolt anyagot állít elénk. Ahhoz, hogy ebből eligazodási mércét nyerhessünk, nem hagyatkozhatunk szubjektív szándékokra, hanem fel kell idéznünk minden bennünk és múltunkban objektiválódott erőt és eszmét, azt a szellemet, amely eddig is, rajtunk keresztül minden művünket alkotta. Ezt az eszmét, ezt a szellemet azonban nem lehet racionálisan elgondolni, sem mint a legjobb, szabadon lebegő lehetőséget ki-

vetíteni, hanem vagy mint bennünk „halkan működő erőt" belsőleg megragadni, vagy a konkrét közösség, a nép, a nemzet, az állam kollektív alkotásaiban kibontakozott entelechiát, mint belső formát meglátni — legtöbbször morfológiailag. A nyelvre, művészetre és államra vonatkoztatott morfológiai látás innen kezdi útját. Körülbelül abban az időben, amikor az előre irányuló és minden jelenlevőt mozgásba lendítő utópia, az eszme eléri rendszerré való kiteljesedését, kezdődik Goethénél a szemléleti morfológiai kutatás. Tudományos fajtáit a történelmi iskola műveiben találja meg, ami ezt a létbe merült, és abban kibontakozó „eszmét" nem spekulatíven, hanem szemléletesen, a nyelv, az erkölcs, a jog stb. vizsgálatában próbálja kimutatni.

A politikai életben központian alakuló eszme (az utópia ezen álláspontnak megfelelő alakja) tehát itt is formaadóan hat a szellemi élet egészének áramára. A *„belső forma"* keresésének mindezen fajtájában azonban ugyanaz a pozitív érzelmes akcentussal ellátott konzervatív kötöttségélmény, amely a történelmi kötöttség hangsúlyozásában kivetítődve is kifejezésre jut. E nézet, e világérzés szerint az ember távolról sem abszolút szabad, egyáltalán nem lehetséges minden pillanatban és minden történelmi közösségben minden. A történelmi individualitás mindenkori belső formája — legyen az egy egyedi személyiségé, vagy egy népszellemé — és a külső állapotok a mögöttük álló múlttal együtt tendenciálisan meghatározzák a keletkező formáját. Éppen ezért *nem lehet* a mindenkori történelmi alakot *csinálni*, hanem ez a növényhez hasonlóan egy belső centrumból *nő ki*.[31]

Az utópia konzervatív alakja is, a valóságba süllyedt eszme gondolata is végérvényesen csak úgy érthető meg, ha az utópia egymás mellett élő többi alakjával folytatott harcából indulunk ki. Közvetlen ellenfele a liberális, a racionálisba átültetett eszme. Ha ebben a legyent élték át, érzelmesen, úgy a konzervatívnál ez az átélés a *lét* javára tolódik el. Csak mert *van* valami, már ez magasabb értékű, akár azért, mert — mint Hegelnél — benne elsüllyedve magasabb racionalitás van, akár — mint Stahlnál — éppen irracionalitásának megigéző működése miatt: „Ez egy csodálatos érzés, hogy »ez van«! — »Ez a te apád, barátod, ezáltal kerültél ebbe a helyzetbe« »Miért éppen ez?« »Valóban, miért is vagy te éppen az, aki vagy?« És ez a megfoghatatlanság abban áll, hogy a lét nem engedi magát feloldani a gondolkodás-

ban, hogy ez logikailag nem szükségszerű, hanem alapja egy magasabb, szabad hatalomban van." (Stahl[32])

Itt már fenyeget az, hogy a valóságba süllyedt eszme és a pusztán jelenvaló közötti gyümölcsöző feszültség (a konzervativizmus szép idejéből) átcsap egy teljes feszültség nélküli állapotba, és a konzervatív kvietizmusnak megvan az a tendenciája, hogy az irracionalizmuson keresztül minden egyáltalában itt-levőt igazoljon.

Ennél az élmény- és gondolkodásmódnál az *időértékelés módja* teljesen ellentétben áll a liberalizmussal. Ameddig a liberálisoknál a jövő volt minden, a múlt semmi, addig a konzervatív időátélés a kötöttségi élmény leglényegesebb megerősítését a múlt jelentőségének feltárásában találja meg, az értékről tanúskodó idő feltárásában. Ameddig a chiliasztikus átélés számára a *tartam* egyáltalán nem létezett[33], a liberális számára pedig csak annyiban, amennyiben a mostból haladást szül — addig a konzervatív számára minden fennálló, csak azért van tele gyümölcsöző pozitivitással, mert lassan és fokozatosan keletkezett. Nemcsak a múltba merül ezáltal először a pillantás és kiemeli azt a feledésből, hanem a jelenléte válik itt élménnyé minden elmúltnak. Így a történelmi idő nemcsak időtartam többé, a jelen és a jövő időszakaszhoz nem egyszerűen hozzáfűződik itt a múltnak és a jelennek egy másik szakasza, hanem éppen a múlt virtuális jelenléte kölcsönöz az időátélésnek egy képletes háromdimenziósságot.

„A szellem élete... különböző fokok körforgása, amelyek részint a jelenben, részint a múlt alakulásában jelentek meg... Azok a mozzanatok, amelyeket a szellem látszólag maga mögött hagyott, megvannak a jelen mélységében is." (Hegel)[34]

A chiliasztikus átélés az időn kívül állt, mindenkori áttörésével szentesítette egyben a véletlen pillanatot. A liberális átélés kapcsolatot létesített lét és utópia között, amennyiben az eszmét, mint értelmi célt a jövőbe tolta és a haladáson keresztül ezt az ígéretet legalábbis felénk irányította. A konzervatív élmény belesüllyesztette a szellemet, amely egykor belőlünk emelkedett ki és belőlünk beszélt, magába a keletkezettbe, és hagyta objektiválódni, terjeszkedni minden dimenzióba és ezáltal minden történésnek belső önértéket kölcsönzött.

A konzervatív átélésnek a liberális eszmével vívott harcán kí-

vül még egy külön küzdelme volt a chiliasztikus tudattal, amelylyel mindig mint belső ellenséggel állt szemben. Ugyanaz a chiliasztikus élmény, amely az anabaptisták idején aktívan ragadta meg a világot, egészen más sorsot hordozott, mint az eddig említettek.

Mindeddig a chiliasztikus átélés háromfajta tendenciáját láttuk: vagy változatlanul marad és eredeti eruptív alakjában él tovább, gyakran egészen különböző ideológiákkal összekapcsolódva — mint pl. a radikális anarchizmusban —, vagy lecsökken és eltűnik, vagy az eszméhez „finomul". Egy további, az említettől eltérő utat fut be, ha az időn kívüli eksztatikus tendenciáját egy belsővé válás által megőrzi, de a világba való betörésre már nem vállalkozik és elveszíti a világi történéssel való kapcsolatát. Külső sorsok által erre kényszerítve, a chiliasztikus-eksztatikus átélés Németországban teljesen a belsővé válásnak ezt az útját futotta be. A német államokban a hosszú távon nyomon követhető pietista áramlatokat mint a chiliasztikus eksztatikus ilyen belsővé válását lehet értelmezni.

Az eksztatikus átélés ebben a belsővé vált formában is veszélyt jelent a fennálló rend számára, mert mindig megpróbál kitörni, és csak hosszú fegyelmezés és kiszorítás által bírható rá, hogy kvietizmussá változzék. Az ortodoxia ezért állandóan harcolt a pietizmus ellen, nyílt kapcsolatot csak akkor kötött vele, amikor a forradalmi támadás arra szorította, hogy fegyverbe szólítsa az uralkodó erőszak számára szükséges erők lelkesítéséhez.

A külső körülmények és a szociológiailag megragadható strukturális helyzeten keresztül belsővé vált chiliasztikus átélés természetesen éppen e belsővé válás által szubsztanciaváltozáson megy keresztül, és itt jobban nyomon követhető, mint egyébként a társadalmilag „külső" és a „belső" tényezők egymásba fonódása. Ha a chiliasztikus átélésnek eredetileg durva, érzéki súlya volt, úgy ez az elnyomott átélés érdekessé, rajongóvá válik, puszta lelkesedéssé vékonyul, és az eksztatikus már csak a pietisztikus „feltámadásélményben", egy elcsitult alakban lángol újra fel.

Ami azonban összefüggéseink számára a leglényegesebb: a fejlődő világgal való kontaktus elvesztése által — az összefüggés egészéből nézve nem egyéni, hanem politikai kontaktusról van szó — ez a magatartás belső bizonytalanságot kap. A chiliasztikus-

prófétikus határozottság helyébe a bizonytalan ingadozás, a *tetthez való pietisztikus nem-csatlakozás* lépett. A németországi „történelmi iskola a maga kvietizmusával, mércenélküliségével csak ebből a pietizmusban gyökerező folyamatosságból érthető meg adekvátan. Mindezt, ami a tevékeny embernél ösztönösen működő, meg nem figyelt szakasz, itt kiemelik és problémává teszik. A „döntést" mint a cselekvés önálló, problémákkal túlterhelt szakaszát élik át és ez a reflexiós kiemelés csak fokozza a bizonytalanságot, ahelyett, hogy megszüntetné. Ha a belső megvilágosodás nem tud feleletet adni a mindennapok legtöbb kérdésére és hirtelen történelmi cselekvésről van szó, akkor a történelem megoldást ígérő problémává válik. Ettől kezdve lép elő a vallási történelem-értelmezések áramlata[35], amely törekszik a politikai tevékenység belsőleg jelenvaló eldöntetlenségét megszüntetni. A helyes cselekvés megoldása helyett azonban a belső bizonytalanságot vetítik ki a világba, hogy isten ujját megtalálják a történelemben.

Az átélés aktivista-konzervatív pólusára is érvényes, hogy megszelídíti az utópiának ezt az alakját is és az itt rejtetten élő energiákat saját irányába szorítja. A legyűrendő fogalom itt az a „belső szabadság", amely állandóan anarchiába (korábban már egyháznélküliségbe) törekszik átcsapni. A konzervatív, a valóságba süllyedt eszme itt is a belső ellenfél által hordozott utópia megszelídítésére törekszik. Ugyanis a „belső szabadság" a konzervativizmus uralkodó elmélete szerint alárendelődik az objektiválódott erkölcsiségnek világi iránytalanságában. A „belső szabadság" helyére az „objektív szabadság" lép, amelybe az előbbi beilleszkedett. Metafizikusan ezt úgy értelmezik, mint a belső szubjektivált és a külső objektivált szabadság közötti, előre megállapított harmóniát. Az, hogy ez a belsővé váló, pietista magatartással jellemezhető szárny többnyire ezt a magyarázatot fogadja el, annak oka a világi dolgokkal szembeni végzetes tanácstalanságában van. Ezért szívesen hagyja az uralkodás zabláját a realista-konzervatív csoportnak, amennyiben vagy megadja magát neki, vagy legjobb esetben visszahúzódik a duzzogó sarokba. Még ma is léteznek őskonzervatív irányzatok, amelyek a bismarcki korszak hatalompolitikai fordulatáról tudni sem akarnak és a hagyomány értékes csíráit a konzervatizmus Bismark ellen opponáló belső irányzatában látják.[36]

IV. Az utópikus tudat negyedik alakja: a szocialista-kommunista utópia

A szocialista-kommunista gondolkodás és átélés is, amelyet kialakulásakor egységként tárgyalhatunk, utópikus struktúrájában leginkább ellenfeleivel való összeütközéseiből érthető meg, abból a hármas helyzetből, amelyben ez az irányzat történelmileg-társadalmilag érvényre jutott.

Egyfelől a szocializmus számára megérte, hogy a liberális utópiát, az „eszmét" még inkább radikalizálják, másfelől az anarchizmus túl extrém természetű belső ellenzékét megbénítsák, vagy adott esetben leküzdjék.

A konzervatív ellenfél csak másodsorban jöhet szóba, mint ahogy az ember általában a politikai életben sokkal élesebb a szomszéd, mint a távol eső ellenféllel szemben, mert sokkal közelebb fekszik a kísértés, átsiklani annak világlátásába, és mert ez ellen a belső kísértés ellen fel kell fegyverkezni. A kommunizmus pl. sokkal nagyobb lendülettel küzdi le a revizionizmust, mint pl. a konzervativizmust. Innen kiindulva érthető, hogy a szocialista-kommunista tanítás sok dologban képes volt tanulni a konzervatívoktól.

A szocializmus utópikus elemének — megfelelően ennek a többoldalú helyzetnek és fejlődése késői fokának — kettős arca van. Egyensúlyozottság, de ugyanakkor új alkotás is az utópia eddig fellépett és társadalmi térben egymást leküzdő különböző formáinak belső szintézise alapján. A szocializmusnak mindenekelőtt közös vonása van a liberális utópiával, az eszmével: a szabadság és az egyenlőség birodalma itt is a távoli jövőben jelenik meg[37], de jellemző módon már egy sokkal konkrétabban meghatározott időpontban, mégpedig a kapitalista kultúra letűnésének idején.

A liberális eszme jövőre-irányultságával való szolidaritás a konzervativizmus közvetlen létigenlésével szembeni közös oppozíciójukból magyarázható. A távoli cél messzemenő meghatározatlansága és spiritualitása megfelel azonban ugyanakkor a chiliasztikus izgatottság elutasításának és a rejtett eksztatikus energiák kultúrideálokon át végbemenő kifinomítása elutasításának.

A szocialista tudat nem ebben a spirituálisan kifinomított alakban éli át az eszmét, amennyiben ennek a folyamatba való bele-

növéséről, fokozatos fejlődéséről van szó. Az eszme egy újszerű szubsztancia alakjában lép itt elénk, csaknem mint egy életmód, amelynek meghatározott létfeltételei vannak, amelyek felismerése a tudományos kutatás témájává válhat. Az eszmék itt nem az abszolút szférából leereszkedő vágyálmok és követelések, képzelt legyenek („Sollen"), sokkal inkább van konkrét életük és szerepük az összfolyamatban: elhalnak, ha túlhaladták őket, megvalósulhatnak, ha a társadalmi folyamat elért egy meghatározott strukturális helyzetet — ilyen reális fedés nélkül azonban leleplezett „ideológiákká" válnak.

A liberális felé fordulva itt feltárják — egészen más oldalról, mint a konzervatív — az eszme tisztán formális elvontságát. A puszta „véleményt", a puszta elképzelést, a pusztán a tudatban megvalósuló eszmét itt is elégtelennek ismerik el, de más oldalról, mint a konzervatívok támadásában.

Nem elég, absztrakt, jó gondolkodásmóddal rendelkezni és a szabadság megvalósított birodalmát ellenőrizetlen távolba posztulálni — a reális (itt gazdasági-szociális) feltételeket is fel kell ismerni, amelyek között egy ilyen vágyálom egyáltalán megvalósulhat. De az utat is, amely tőlünk ehhez a célhoz vezet, meg kell pillantani, felismerni a jelenlegi folyamatban azokat az erőket, amelyek belső dinamikája általunk uralva lépésről lépésre vezet a megvalósított eszméhez. Ha a konzervativizmus a liberális eszmét mint puszta véleményt már lerombolta, úgy a szocializmus az ideologia-kutatásban kidolgozza a kritika konzekvens módszerét, *az ellenfél utópiáját létében rombolja le.*

Innen iszonyú harc következik: a szemben álló hitek vitális lerombolása. Az utópikus tudat mindazon alakjai, amelyekről az eddigiekben szó volt, szembefordulnak a többivel, minden hit számára reális fedezetet követelnek, és állandóan egy más fajtájú létet játszanak ki „realitásként" az ellenféllel szemben. A társadalom gazdasági-szociális struktúrája a szocialisták számára abszolutizált realitássá válik. Ez válik itt annak a szellemi totalitásnak a hordozójává, amelyet már a konzervatívok is mint egységet ragadtak meg. Népszellem-fogalmuk mégiscsak az első jelentős kísérlet volt arra, hogy a szellemi-lelki élet mindeddig izolált tényeit egy egységes alkotó centrum kisugárzásaiként tekintsük.

Ha azonban a liberálisok és konzervatívok számára egyaránt valami spirituális volt a dinamikus mag, akkor itt az elnyomott

rétegek materiális-metafizikus szubsztrátumhoz való ősrégi affinitásából előtör az egykor csak mint negatívat és feketézőt átélt anyagi elv magasztalása.

A világban található tényezők *ontológikus értékelésében* is (ebben, a mindenkori tudatstruktúrát mélyen jellemző rétegben) fordított hierarchia jut fokozatosan érvényre. Amit korábban csak mint rossz ellenállást éltek át — a „materiális" feltételeket —, itt a világesemények mozgató elvévé hipposztazálták egy materializmussá átértelmezett ökonomizmus értelmében.

A történelmi-társadalmi léthez közeledő utópia közelebbnyomulását nemcsak a cél mindig történelmibbé válásán keresztül jelzi, hanem a társadalmi-gazdasági szerkezet közelről megfogható szellemiesítésén, felemelésén keresztül is.

Ami itt történik — hogy csak a központira szorítkozzunk — a konzervatív *meghatározottság-tudat* sajátságos bekebelezése egy progresszív utópiába, amely a világot meg akarja változtatni. Mialatt a konzervatív a meghatározottság-tudaton keresztül csupán a múltat dicsőíti annak determináló szerepe miatt, vagy ellenére, ugyanakkor azonban jelentőségét mindenkor a történelmi folyamat számára az irányzat szerint adekvátan intendálja, azalatt a szocialistáknál a társadalmi struktúra a történelmi pillanat meghatározó erejévé válik, és ennek formáló erőit dicsőített alakban, mint az összfolyamatot hordozó meghatározót élik át.

Az új, amivel itt találkozunk — a meghatározottságnak ez a tudata — azonban összefér egy jövő utópiával. Mialatt a konzervatív tudat a meghatározottság-élményt kényszerítően összekapcsolja a jelen igenlésével, addig itt az előretörő szociális erő a forradalmi tettnek egy automatikus fékeződésével kapcsolódik össze.

Ez a két erő mindenekelőtt közvetlenül összekapcsolódik, s az idők folyamán a szocialista-kommunista mozgalmon belül szétható, de mégis állandóan egymásra vonatkozó polaritást alkot. Új, beérkezett rétegek, amelyek a mindenkori mosttal összekapcsolódnak, együttműködve és kölcsönösen felelősen, mind nagyobb mértékben válnak a fékező evolúció hordozóivá, a most keletkezett és még érdektelen rétegek ezzel szemben a forradalmi tett jelentőségének túlsúlyáról szóló kommunista, de ugyanakkor szindikalista tanítás hordozóivá válnak.

E szakadás előtt azonban — amely egy későbbi foknak felel

meg — ez a progresszív tudat először más ellenfelekkel szemben jutott érvényre: a chiliasztikus elv meghatározatlanság-élményével szemben, amely a radikális anarchizmusban modern alakot öltött, továbbá a liberálisok meghatározatlanság-élményével és annak „eszméjével" szemben.

A modern chiliasztikus élmény történetében döntő jelentőségű volt a Marx és Bakunyin közötti harc[38], amelyben a chiliasztikus utópizmus átélte saját búcsúját. Egy olyan magatartás, amely szektásan, eruptíve, a mindenkor meghatározatlan pillanatban rohammal akarta bevenni a történelem bástyáit, nem lehet tartósan ínyére egy olyan rétegnek, amely a földi lét uralására készül, éspedig annál kevésbé, minél inkább párttá kell válnia. Egy lelki magatartás eltűnése itt is mindenesetre az általunk megbeszélt alakban — szorosan kötődött a mögötte álló gazdasági-szociális valóság felbomlásához (amint erre Brupbacher[39] rámutatott). Bakunyin előretörő csoportja, a juraiak anarchizmusa eltűnt, amikor az otthon űzött óraipar — amely az anarchisták számára lehetővé tette a szektás magatartást — felcserélődött a gyáriparral: az utópia szervezetlen, lebegő-extatikus élménye helyére a szervezettségre orientálódó, az idő múlását mint stratégiai tervet átélő marxista tett lépett.

Ez a búcsú megrázó és brutális volt, de maga a történelmi folyamat diktálta fatális szükségszerűséggel. — A démonikus mélységű lelki tartás eltűnik a politikai terv előteréből, és a meghatározottság tudata kiszélesíti területét.

A liberális gondolkodásnak is megvolt — ebben rokona az anarchizmusnak — meghatározatlanság-tudata, még ha benne (amint láttuk) a haladás-gondolaton keresztül már a történelmi folyamathoz való relatív közeledés is végbement. A liberális eszméhez, a legyen abszolút birodalmához fűződő közvetlen kapcsolat hitén keresztül rendelkezett meghatározatlanság-tudattal. A legyen eme birodalma érvényességében a történelemből van kiemelve, és az eszme, már rendelkezett egy, a történelembe süllyedt mozgató erővel. Nem a folyamat eredményezi az eszméket, hanem kizárólag feltárásuknak, láthatóvá tételüknek és a „felvilágosodásnak" van történelemalakító ereje. Hallatlan fordulat, ijesztő kopernikuszi tett volt abban, hogy nemcsak önmagukat, nemcsak az embert, hanem ezen eszmék létét, érvényét, működését is mint meghatározottat élték át, és az eszmék keletkezését, mint léthez kötöttet, mint a folyamatba süllyedtet látták. De a szocializ-

musnak mindenekelőtt nem ellenfeleinél kell az abszolútságnak ezt a tudatát leküzdenie, hanem saját soraiban kellett az új magatartást a még uralkodó idealistával szemben érvényre juttatni. Ezért már korán megkezdődött a „nagypolgári utópia" még mindig legjobban Engels által leírt elhagyása.

Saint Simon, Fourier, Owen még mindig az eszmei gondolkodás stílusában, de már szocialista tartalmú utópiákat álmodtak. Szociális határhelyzetük mindenekelőtt azokban a felfedezésekben fejeződött ki, amelyek a szociális, gazdasági látásmódot szélesítették, módszer szerint azonban a felvilágosodás meghatározatlanság-tudatának fokán maradt. „A szocializmus mindőjük szemében az abszolút igazság, ész és igazságosság kifejeződése, és azt csak fel kell fedezni, hogy saját erejével meghódítsa a világot."[40] Itt is le kellett valamit küzdeni, a meghatározottság tudata itt is kiszorította az utópia más, konkurrens alakjait. A szocialista tudatban az utópiának, a liberális eszmét messze meghaladóan, elvi valóságba süllyedtségéről van szó. Itt csak a folyamat végén hagyják az eszmét ígéretes meghatározatlanságban és bizonytalanságban, de az út, amely a létet az értelmi beteljesedéshez vezeti, történelmileg és szociálisan differenciált.

A történelmi időátélés ezáltal is differenciálódik: A jövő idő, ami a liberálisoknál csak nyílegyenes célratörés volt, most eltávolodik, megkülönböztetnek (aminek Condorcet-nál legalábbis a kezdetei megvoltak) közelit és távolit vitálisan éppúgy, mint a gondolkodásban és a tevékenységben. A konzervatív ilyenfajta differenciáltsággal csak a múlt számára rendelkezett, miután azonban utópiája az elért lét mindinkább feszültségmentes takargatásává vált, így a jövő horizontja számára teljesen differenciálatlan volt. Csak a meghatározottság tudatának és a még élő jövő-víziónak ezen összeolvasztásán keresztül sikerült többdimenziós történelmi időátélést teremteni. Ez a többdimenzionalitás azonban, amelyet a múlt felé már a konzervatív is elért, itt egészen más strukturáltságú.

Nemcsak egyedül az elmúlt történések virtuális jelenlétén keresztül tartalmaz múltba mutató harmadik dimenziót minden jelen idejű történés, hanem már a jövő is készülődik benne, nemcsak a múlt, de a jövő is virtuálisan jelen van. A jelenben létező egyes faktorok lemérése, az egyes reális erőkben lakozó tendenciák kifürkészése csak azáltal sikerül, hogy itt a jelent mindig konkrétabbá váló jövővé való kiegészüléséből értik meg.[41]

Amennyiben a liberálisok jövő-elgondolása teljesen formális volt, úgy itt fokozatos konkretizálódás következik be. Bár ezt a jövővé való kiegészülést mindenekelőtt csak az akarat és a vágykép diktálja, ez a célratörés a kutatásban és tevékenységben mégis *heurisztikusan* szelektíve működik. A jelenben kísérletezik a jövő, és a jelenlegi továbbélésben korrigálja és konkretizálja magát mindinkább az először csak határozatlan ígéret: az eszme. Nem mint pusztán formális és transzcendens szabályozó az események számára, hanem mint önmagát ezen a valóságon állandóan kiigazító „tendencia", váltakozó életet folytat a „valódi" történéssel. A most már a gazdaságitól a lelki szellemig feltörő interdependencia konkrét kutatása funkcionális szemléletté fűzi össze az egyes megfigyeléseket egy keletkező totalitás elemeiben.

Ezáltal a történelemkép egy önmagát mindinkább konkrétan differenciáló, de mégis rugalmas struktúravázat kap. Ennek alapján minden eseményről megkérdezhető, mit jelent és hol áll a fejlődés összefüggéseiben.

Mindenesetre ezáltal egyre szűkebb lesz a szabad döntés játéktere, mindig több determinánst tárnak fel, mert immár nemcsak a múlt a meghatározó, a gazdasági-szociális helyzet is meghatározza a lehetséges történést. A hajtó szándék most nem abban áll, hogy a szabadon lebegő impulzusokból a tetszőleges itt és most-nál beavatkozzanak, sokkal inkább abban, hogy a strukturális szerkezetben rögzítsék a cselekvés számára megfelelő pontot. A politikus feladata tudatosan erősíteni azokat az erőket, amelyek dinamikája az ő irányában mozog, ugyanakkor minden ellentétes irányba törekvő erőt az ő irányába hajlítani vagy legalábbis semlegesíteni. A történelemátélés ezáltal igazi stratégiai tervvé válik. Ezentúl a történelemben mindent úgy élnek át, mint intellektuálisan és az akaratnak megfelelően uralható pozíciót.

Ez az elsődlegesen a politikai középpontban kialakult látásmód itt is kisugárzik az össz-szellemi életbe. A történelem társadalmi meghatározottságainak kutatásából szociológia lesz, ez mindinkább központi tudománnyá válik, amelynek aspektusa a megfelelő fokon található történelmi szaktudományokat is áthatja. A meghatározottság tudata által letompított bizalom egyszerre alkotó kételyt és fékezett lendületet eredményez. A művészetet sajátságos „realizmus" hatja át. A biedermeier idealizmusa tova-

szállt, és az ember már a közvetlen-közeliben keresi a „valóságos létbe" süllyedt transzcendenciát, mindaddig, amíg a gyümölcsöző feszültség fennáll.

V. A jelenlegi konstelláció

A jelen pillanatban sajátságos helyzet áll fenn. Maga a történelmi folyamat mutatta meg nekünk az először teljesen történelem-transzcendens utópia fokozatos leereszkedését, közelebb nyomulását. Nemcsak funkcionálisan, de szubsztanciálisan is megváltozott ennek a történelmit egyre megközelítő erőnek a formája.

Ami eredetileg a történelmivel abszolút feszültségben állt, a konzervativizmusban képződött feszültségnélküliség irányában mozog. Bár ezen történelmi egymásutánban fellépő, bennünket mozgató hatalmak egyik formája sem hal ki, mégsem lehet egyetlen időpontot sem az egyik dominanciájával jellemezni. Ezen erők egymás mellett élése, kölcsönös feszültségük, de ugyanakkor a létrehozott formák állandó egymásbahatolása, csak ezek összessége eredményezett történelmi teljességet.

E teljességből ezúttal szándékosan (hogy a döntőt a részleges el ne takarja), csak azt emeltük ki és hangsúlyoztuk ideáltipikusságában, ami tendenciájában fontos. Ha ebből a teljességből semmi sem hal ki, akkor mind világosabban kimutatható a történelmi térben működő erők arányos társadalmi felosztása. Tartalmak, gondolkodásformák, lelki energiák, a társadalmi erőkkel szövetségben őrződnek és változnak meg, és sohasem véletlenül lépnek fel a társadalmi történés meghatározott helyein.

Ebben a vonatkozásban azonban sajátos strukturális kötöttség mutatkozik, amelyet mindenesetre hozzávetőlegesen érinteni kell. Minél szélesebb rétegek nőnek bele a konkrét léten-uralkodásba, és minél nagyobb a lehetősége egy evolúció által elérhető győzelemnek, ezek a rétegek annál inkább a konzervativizmus által megrajzolt úton haladnak. Ez azonban az utópia több irányban ható felszívódását feltételezi.

Egyszer már a legkézzelfoghatóbb módon megmutatkozott a már említett tényben, hogy a modern chiliasztikus tudat viszonylag legtisztább formája, ami a radikális anarchizmusban testesült meg, majdnem teljesen eltűnik a politikai küzdőtérről, és ezáltal

a politikai utópia egyéb alakjai számára eltűnik egy feszültségi tényező.

Bár ennek a lelki magatartásnak sok eleme a szindikalizmusba és a bolsevizmusba transzformálódott és menekült, és azok akcióiba felszívódik és bekebeleződik, itt azonban szükségszerűen feladják abszolútságukat, mindössze egy őket is uraló evolúciós meghatározottság-tudattal poláris feszültségben működnek. Itt, különösen a bolsevizmusban inkább siettető és hangsúlyozó szerepük van, mintsem a forradalmi tettet abszolutizálnák.

Még egy más irányban is láttuk az utópikus intenzitás fokozatos csökkenését: minden későbbi fokon újjákonstituálódó utópia a történelmi-társadalmi folyamathoz való közeledésről tanúskodik. Hiszen a liberális, konzervatív és a szocialista eszme csak különböző fokok és ugyanakkor ellenformák ebben a — chiliasztikus tudattól mindinkább eltávolodó, a világon belüli történést állandóan megközelítő — folyamatban.

A chiliasztikus tudat mindezen ellenformái az őket eredetileg hordozó rétegek sorsával szoros összefüggésben fejlődnek. Mint láttuk, eredeti alakjukban ezek a léttranszcendencia már megszilárdult formái, a későbbi fejlődés folyamán azonban megszabadulnak ezektől az utolsó utópikus maradványoktól is, és hirtelen mindinkább egy formális-konzervatív magatartáshoz közelednek. Úgy tűnik, hogy a szellemtörténeti fejlődés általánosan érvényes strukturális törvénye, hogy ha új csoportok egy már kialakult helyzetbe nyomulnak, nem veszik át minden további nélkül azokat az ideológiákat, amelyek e helyzet számára jöttek létre, hanem sokkal inkább alkalmazzák, az új helyzethez a saját hagyományaikból magukkal hozott tartalmakat. Ez az eredeti ideológia utóműködésének törvénye. Így a liberalizmus és a szocializmus, amikor egy mindig konzervatívabbá váló helyzethez illeszkedtek, bár felvették tudatukba a konzervativizmustól keresztül-kasul átitatott előregyártott eszméket, de sokkal inkább a saját tradíciójukban magukkal hozott eredeti tartalmakat alakították az új helyzethez. Az ugyanabba a helyzetbe való szociális-egzisztenciális belehelyezkedés ezen rétegek életérzésében és gondolkodásában teljesen spontán módon sok dologban a konzervativizmushoz hasonló struktúrákat hívott életre. A konzervatívok egyszeri pillantása a történelmi meghatározottság-struktúrába, a csendesen működő erők hangsúlyozása, sőt lehetséges túlhangsúlyozása, az utópikus elemnek a létbe való folytonos bele-

süllyedése, csakhamar az ő gondolkodásukban is spontán újratermelődés, majd egy új interpretáció alakjában jelent meg. Az utópia viszonylagos eltávozása tehát, a társadalmi folyamat által meghatározva, több ponton és különböző formákban következik be. Ez a megelégedettséghez vezető dinamika által működtetett folyamat, tempójában és intenzitásában azáltal is gyorsul, hogy az utópikus tudat különböző, egyidejűleg itt-létező formái az egymással folytatott harcuk során kölcsönösen lerombolják egymást. Az utópia különböző alakjainak ilyenfajta kölcsönös leküzdése valójában nem kellene, hogy az általában vett utópikus lerombolásához vezesen, mert hiszen maga a harc csak az utópikus intenzitást csökkenti. A kölcsönös leküzdés modern formájának éppen az a sajátossága, hogy az ellenfelek destrukciója nem az utópikus bázisából[42] következik, amit a legvilágosabban a szocialista ideológia-leleplezésben ragadhatunk meg. Az ellenféllel nem annyira istenségének hamis voltát helyezik szembe, hanem eszméjének társadalmi-vitális intenzitását rombolják le, történelmi és szociális meghatározottságának feltüntetése alapján.

A szocialista gondolkodás, amely a vele szemben álló utópiákat mint mindeddig ideológiákat leplezte le, még nem fordította maga ellen ezt a meghatározottság-problematikát, ezt a létet viszonylagossá tevő módszert még nem irányította a saját hipoosztazálása és abszolutizálása ellen. Mégis elkerülhetetlen, hogy az utópikus itt is eltűnjék, a tudat mind távolabbi területeit ragadja meg ez a meghatározottság-élmény. Olyan stádiummal találkozunk, amelyben az utópikus saját különböző alakjain keresztül teljesen (legalábbis a politikaiban teljesen) lerombolja magát. Ha az ember végiggondolja az ebben az értelemben levő tendenciákat, akkor Gottfried Keller jóslatához jut el: „a szabadság utolsó győzelme száraz lesz", ami számunkra mindenesetre legalábbis ijesztő értelmű.

Ez a „szárazság" néhány jelenkori jelenségben szimptómaként jelentkezik, és itt is mint a szociális és politikai konstellációk kisugárzását a távolabbi szellemületben lehet világosan megragadni. Minél inkább belenő egy feltörekvő párt a parlamenti együttkormányzásba, annál inkább feladja az eredetileg őt hajtó utópiából sugárzó totális szemléletet, átalakító erejét annál inkább a konkrét egyes eseten igazolja be. Ezzel a politikaiban megfigyelhető változással teljesen párhuzamosan a párthoz konform tudomány területén is fölcserélik a kezdetben csak programatikus,

konstruktív totális szemléletet az egyedi kutatás javára. Az utópikus célratörekvés és az ezzel szorosan összefüggő képesség a totális szemléletre parlamenti tanácskozó bizottságokban és a szakszervezeti mozgalomban csupán a változatosság uralásához szükséges győzelem és állásfoglalás által igényelt fő irányvonalakra morzsolódik szét; a kutatásban a korábban megfelelően egységes, rendszeres világnézet csak vezérlő szempontté, heurisztikus elvvé válik minden részletkérdésben. Ahogy azonban az ideológia egymást leküzdő formái fokozatosan ugyanarra a sorsra jutnak, mind a parlamenti gyakorlatban, mind a tudomány területén egyre kevesbé mutatkoznak egymást leküzdő hitvallásoknak, hanem mindinkább csak egymással konkurráló pártoknak, lehetséges kutatási hipotéziseknek. Ha egykor az eszmei korszakban irányaiban a társadalom szellemi konstellációjának legfinomabb fokmérője a filozófia volt, a maga különböző irányzataiban, úgy ma a társadalom szellemi összképének belső helyzete legvilágosabban a szociológia különböző alakjaiban tükröződik vissza.

Arriváló rétegek szociológiája sajátságos irányban alakul át. Benne — épúgy, mint a mi mai, mindennapi világnézetünkben — küzdenek volt utópiák „lehetséges szempontok" szerint transzformálódott maradványai. Itt az a sajátos, hogy ebben — a helyes társadalmi szemléletért folytatott — konkurrenciaharcban, egyetlenegy résztvevő aspektus vagy szempont sem akarja „blamálni" magát, vagyis önmagát jelentéktelennek vagy hamisnak mutatni, hanem sokkal inkább az mutatkozik meg, hogy minden álláspontról — ha különböző mértékben is — gyümölcsözően gondolkodhatunk. Ugyanis ezen álláspontok mindegyike más keresztmetszetben tár fel összefüggéseket az össztörténésből, és mind valószínűbbé válik a sejtés, hogy a történelmi folyamat mindig valamivel átfogóbb, mint minden létező álláspont, és hogy a gondolkodási bázis a maga széttagoltságában nem nőtt fel a jelenkori tapasztalhatósághoz. A látható horizontja nagyobb, mint a mai fokhoz tartozó szisztematizáló és konstruktív intenzitás.

Ezzel azonban új megvilágításba kerül a szintézisre való állandó készültség egy szükségszerűsége olyan világban, amely elérte csúcspontjainak egyikét. Ami eddig gyakran vadon nőtt és egy szűkebb életkör és társadalmi réteg partikuláris megismerésszükségleteiből keletkezett, hirtelen együtt láthatóvá válik és a sokaság először egy zavaros képet eredményez.

Nem gyengeségből hozza létre a szociális és történelmi fej-

lődés egy érettségi foka és csúcspontja a világlátás különböző lehetőségeit és keres egy mindent átfogó konstrukciós központot, hanem annak a világossá válásából, hogy minden eddigi kizárólagos apodiktikusság a részleges látásmódok abszolutizálásán nyugodott, amelynek lét-körvonalai a jelenlegi helyzetben minden további nélkül lelepleződnek.

Egy késői fok eme stádiumában és ugyanakkor a fejlődés csúcspontján az utópia eltűnésével arányosan a totális látásmód is eltűnik. Csak a *jobb-* és a *balszárny* hisz *ontikusan* az összfejlődés totalitásában. Egyfelől *Lukács* neomarxizmusa, alapvető művével, másfelől *Spann* univerzalizmusa. Ezúttal elég csak jelezni e két szélsőséges totalitásfogalom különbözőségeit, hiszen ebben az összefüggésben nem teljességről, hanem kizárólag szimptomatikus jelenségek első rögzítéséről van szó.

Nem mint ontikus-metafizikus egységet — mint az előbb említettek —, hanem mint kutatási hipotézist kezeli *Troeltsch* a totalitást. Experimentáló módon, mint rendező szempontot alkalmazza ezt a totalitást az anyagtömegre, többszöri nekirugaszkodással próbálja a mindenkori összekötőt kitapogatni. *Alfred Weber* a látható elemeiben és a racionalizmus dedukcióra emlékeztető apodiktikusságával döntő ellentétben a totalitást a múlt történelmi eseményeiben leginkább mint alaki egységet igyekszik rekonstruálni. Viszonylagos *középhelyzetüknek* megfelelően az egyik az ontikus hipposztazálást, a másik a racionalisztikusan kalkuláló apodixist kerüli el a totalitás keresésénél.

Ellentétben velük, akik a totalitás-aspektuson keresztül a marxizmussal, vagy a konzervatív történelmi hagyománnyal vannak összekötve, a *közép másik szárnya* teljesen lemond a totalitás problémájáról, hogy ennek alapján még inkább odaadhassa magát az egyes összefüggések teljességének. A történések eme egységesítése — melynek következtében minden tény elveszti különös időindexét és a hely koloritját — azáltal sikerül, hogy a gondolkodás és a látás minden — az utópiában gyökerező — elemét mint ideológiákat szkeptikusan relativizálja. Az utópiák eme kölcsönös relativizálásából keletkezett gyümölcsöző szkepszis újból eltünteti az idő konstitutív jelentőségének láthatóságát, a mindenkori történést örökre egyforma törvényszerűségekbe, illetőleg típusokba, formákba szorítják, amelyek mindenkor csak más módon kombinálódnak.

A történelmi időfolyamat történetfilozófiai-szociális tagolása,

amelyen — az utópikus látástól hajtva — utolsó évszázadaink dolgoztak, itt újból lesüllyed: a minőségileg differenciált idő homogén térré válik, amelyben mindig (habár különböző kereszteződésekben) is áttörnek mindenkorra megállapítható típusstruktúrák (Max Weber).

Ha ez a gyümölcsözően szkeptikus látás elsődlegesen annak a beérkezett polgárságnak felel meg, amelynek jövője fokozatosan jelenné vált, úgy az egyéb rétegeknek is megvan ugyanaz a tendenciájuk beérkezettségük mértékében. Jelenlegi gondolkodásuk konkrét kialakítása azonban szociológiailag történelmi kiinduló helyzetük által van meghatározva. A marxista szociológiai módszerből törölhetik a dinamikus időlátást, ami által egy generalizáló ideológia-tanhoz jutnak, amelyben (a történelmi differenciáltságokkal szemben vakon) az eszméket kizárólag társadalmi helyzetekhez viszonyítják.

Ennek, a minden történelmi időlátással szemben indifferens szociológia alakjának már az amerikai tudat is előkészítője volt, egy olyan tudat, amely a kapitalista valóságot teljesen fedte, sokkal hamarabb, mint a mi gondolkodásunk. Itt a szociológia történelemfilozófiai váza már viszonylag korán letisztítódott és az össz-világlátás és a világfolyamat a központi élmény paradigmájára, a szervezeti, technikai valóságuralomra irányult. Ha az európai szociológiai realizmus központi élménye az itt túlontúl hatalmas osztályfeszültség volt, akkor annak a gazdasági téren szabadabb világnak, amelynek számára a technikai-szervezeti kérdések megoldása égetőbb volt, állandóan a valóságos eme területeire kellett orientálódnia. Az európai gondolkodás számára a szociológia az ellenzéki irányzatokban az osztályprobléma megoldását jelenti, általánosabb szemlélet szerint: tudományos idő-diagnózist, az amerikaiak számára ezzel szemben a társadalmi folyamat közvetlenül technikai feladatainak megoldását jelenti. Ebből kiindulva érthető meg az európai kérdésfeltevésekbe állandóan belehangzó aggódó kérdés a további sors iránt és ezzel együtt járó tendencia a totális szemlélet irányába, viszont az amerikai gondolkodástípus kérdése: hogyan csináljam ezt? hogyan oldom meg ezt a konkrét feladatot? És ugyanitt az optimista mellékzönge: ami pedig az egészet illeti, arra nincs gondom, hiszen az önmagától megy.

Európában azonban az összes léttranszcendencia teljes leépítése következett be — az utópikusé éppúgy mint az ideologikusé

— nemcsak mindezen tartalmaknak a társadalomgazdasági síkjára való viszonyításán keresztül, a teljes leépítés még más formákban is megvalósult. Az ontikus vonatkozási pont, ami a gazdasági-szociálisban nyugodott (és végső soron a marxizmus mindent erre vezetett vissza), még mindig szellemileg-történelmileg tagolható volt, még benne nyugodott (a hegeli—marxi hagyományból származva) egy darab történelmi látás. A történelmi materializmus, nevezzék akár csak materializmusnak, a gazdasági szféra és — e tényállás szokásos tagadása ellenére is — szellemi megfigyelés strukturális összefüggése volt. A mindenkori gazdasági rendszer éppen egy „rendszer volt, valami olyan tehát, ami a szellem (az objektív szellem) szférájában konstituálódik. Az abszolút destrukciónak még itt is tere volt ahhoz, hogy tovább nyomuljon, és ezen az előretörésen át, a történelmi-spirituálistól teljesen felszabadult, örök emberi ösztön-szubsztrátum hiposztazálásához jutott. Ettől kezdve egy generalizáló tanítás is lehetséges volt, a lét-transzcendens viszonyítása az ösztönrendszer örök működési formáihoz (Pareto, Freud stb.). Ennek a generalizáló ösztöntannak már a XVII., XVIII. század angol társadalomfilozófiájában és szociálpszichológiájában megtalálható az elődje. Úgy, ahogy pl. Hume „An Inquiry concerning Human Understanding" című művében írta: „Általánosan elismert, hogy minden nemzet és korszak embereinek cselekvéseiben nagy egyformaság uralkodik, és hogy az emberi természet elveiben és cselekvőségében mindig ugyanaz marad. Ugyanazok a mozgató okok mindig ugyanazokat a cselekvéseket eredményezik: ugyanazok az események ugyanazokból az okokból következnek. Becsvágy, kapzsiság, önimádat, hiúság, barátság, nagylelkűség, közös szellem: ezek a kedélymozgások — különböző fokokban keveredve és a társadalomban eloszolva — a világ kezdete óta és még ma is minden cselekmény és vállalkozás forrása, amit valaha is megfigyeltek az embernél."

Minden spirituális elem teljes lerombolásának folyamata az utópikussal és az ideologikussal együtt legújabb életformánkban és a művészet ennek megfelelő irányzataiban talál párhuzamot. Kell-e, hogy a humanitárius eltűnését a művészetből, az építőművészetben és erotikában áttörő „tárgyiasságot", az ösztönstruktúrák előretörését a sportban ne úgy értékeljük, mint az utópikusnak és ideologikusnak a visszavonulási szimptómáját a jelenbe belenövő rétegek tudatából? Vajon a politikainak — mindenesetre tendenciálisan elért — fokozatos redukcióját a gazdaságira, a

múlt és a történelmi idő tudatos tagadását, minden „kultúrideál" tudatos félretolását nem úgy kell-e értelmezni, mint az utópikus minden formájának eltűnését a politikai akció centrumából?

Itt egy olyan tudati magatartás jut világformáláshoz, amely számára minden eszme hitelét vesztette, minden utópia felbomlott. Ezt a jelentkező „szárazságot" messzemenően igenleni kell, mint egyetlen eszközt a valóság uralásához, messzemenően mint az utópiának tudománnyá való átalakulását és a mi létvalóságunkat nem fedő, hazug ideológiák lerombolását.

Talán az ebbe a világba újonnan beleszületett nemzedékhez fanyarság, vagy gyanútlan naivitás — amelyre a mi nemzedékünk már aligha tud szert tenni — kell ahhoz, hogy az így keletkezett valósággal ebben az értelemben abszolút fedésben éljünk, mindenfajta léttranszcendencia nélkül, legyen ez akár az utópia, akár az ideológia alakjában.

Egy késszé vált világ számára (az öntudatnak azon fokán, amin mi állunk) talán ez a valóságos fennállás egyetlen formája. Talán mindabból, ami az etikusban a mienk, a legjobb egy „valódiságra" átállított lét? Hiszen a valódiság-kategória nem más, mint a létkongruenciának a lelkibe átvitt elve — a tárgyiságnak az etikusba vetített elve. Talán egy késszé vált világ teljesítheti ezt. De valóban eljutottunk-e a célhoz azzal, hogy a feszültségnélküliség egyesül a valósággal? Ki nem látja, hogy ebben a mindig növekvő feszültségnélküliségben a politikai aktivitás, a tudományos intenzitás, az élet mindeddig túlértékelt tartalma egyre inkább kioltódik?

Ha tehát nem akarunk minden további nélkül ennél a tárgyiasságnál megnyugodni, úgy tovább kell kérdeznünk és kutatnunk: Vajon az eme feszültségnélküliséget segítő szociális hordozókon kívül nincsenek-e más erők a térben? Az így felállított kérdésre azonban a válasz a következőképpen hangzik:

A jelenlegi feszültségnélküliséget mindenekelőtt még mindig két oldalról támadják. Az egyik oldalon a szocializmusban és kommunizmusban még nem arrivált rétegek állnak. Ezek számára az utópia, szemlélet és akció közötti elválasztatlan kapcsolat mindaddig problémamentes, amíg a meglevő világban esélytelenek. Jelenlétük a szociális térben mindenesetre az utópia egyik alakjának töretlen meglétét jelenti, és ez egy bizonyos fokig még ellenutópiákat is egyre újratermel, felgyújt és fellángoltat, mindenesetre olyan gyakran, amilyen gyakran ez a szélsőbal pólus

akcióba lép. Hogy ez megtörténik-e, ez messzemenően az előttünk álló folyamat struktúraformájától függ. Ha sikerül békés *evolucion* keresztül az indusztrializmus egy későbbi, önmagában teljes formáját elérni, amely megfelelően rugalmas, és ha sikerül a legalsóbb rétegeket egy viszonylagos jólétbe juttatni, akkor náluk is bekövetkezik az eddig beérkezett rétegeknél kimutatott átalakulás. (Itt *ebből a szempontból* teljesen mindegy, hogy az indusztrializmus társadalmi szervezetének ez a tökéletesebb formája, a többi réteg beérkezése egy — relatív jólétének megfelelően eléggé rugalmassá vált — kapitalizmust alkot, vagy pedig a kapitalizmus előbb kommunizmussá változik.) Ha az indusztrializmus későbbi fokát csak forradalmon keresztül lehet elérni, akkor minden póluson újra fellángolnak az utópikus és ideologikus elemek. Mint ahogy ennek lennie kell, a társadalmi ellenzék eme szárnyának szociális túlsúlyában áll a léttranszcendencia sorsának egyik összetevője.

De nemcsak ennek a pólusnak a sorsától függ az utópikus és a szellemi jövőbeli alakulása. Ezen a szociológiai tényezőn kívül van még egy tényező, amellyel ebben az összefüggésben számolnunk kell, mégpedig egy sajátságos társadalmi-szellemi közép a történelmi folyamatban, amely bizonyos kapcsolatban áll a szellemivel, egy olyan réteg, amelyről eddigi elemzésünk nem adott számot.

Mindig is volt minden rétegen belül az őket képviselő érdekhordozókon kívül egy, inkább a szellemire beállított réteg. Szociológiailag értelmiségieknek lehetne nevezni őket, de ebben az összefüggésben a szűkítéssel még tovább kell mennünk. Nem a művelődési lehetőség hordozóit gondoljuk itt, hanem azt a kevés szellemit sorainkban, akik tudatosan vagy öntudatlanul mindig mással törődtek, mint hogy belenőnek-e a társadalmi lét következő fokába. Persze lehet a dolgokat olyan józanul kezelni, hogy azt mondjuk, hogy ez a vékony réteg mindig volt. Helyzetük problémamentes volt mindaddig, amíg szellemiségük mindenkor fedte egy meghatározott feltörekvő réteg szellemiségét. Éltek, láttak és a világot ugyanabból az utópiából ismerték fel, amely őket akaratuk szerint összekötötte a szociális rétegekkel és csoportokkal. Ez éppúgy érvényes Thomas Münzerre, mint a francia forradalom polgári harcosaira, ugyanúgy Hegelre, mint Marxra. Helyzetük akkor válik állandóan problematikussá, ha a mögöttük álló réteg belenő a jelenlegi uralomba, ha a folyamat a

politikához kötött utópiát és ezzel egyidejűleg, az e kötelék által megbilincselt szellemi réteget felszabadítja.

A „szellem embereinek" ez a felszabadítása be is következik, mihelyt a legelnyomottabb réteg a társadalmi léthelyzet együttes uralmába („Mitbeherrschung") belenő. Csakhogy addig mindinkább beteljesedik a már most is világosan látható tendencia: hogy a szabadon lebegő szellemiség fokozatosan nemcsak a privilegizáltakból toborzódik, hanem minden társadalmi rétegből, még inkább, mint most. Ez a mindinkább önmagához visszavetett szellemiség egyik oldalról a másikra cselleng ebben a most jellemzett, feszültségnélküliség felé tendáló összhelyzetben. De igyekszik fel is robbantani azt, hiszen a létezővel távolról sem él problémamentes létmegfelelésben.

E folyamat által felszabadított szellemiség számára a következő lehetőségek nyílnak: a szellemiek első csoportja tulajdonképpen nem tartozik ide, mert ezt a csoportot azok képezik, akik még szövetségben állnak a szocialista-kommunista proletariátus radikális szárnyával. Ezek még — legalábbis ebből a szempontból — problémamentes helyzetben élnek. Számukra még nem áll fenn szakadás szellemi és társadalmi kapcsolat között.

A második csoport, amelyet a folyamat fokozatosan, az utópiával egyidejűleg felszabadított, szkeptikussá válik, és a tudományban a már jellemzett ideológiarombolást hajtja végre, a valódiság nevében. (M. Weber, Pareto.)

A harmadik csoport a múltba menekül, és ott azt a helyet keresi, ahol a léttranszcendes, egy létezett alakjában uralta a világot, és megkísérli ennek romantikus megmentése által a jelenlegi helyzetet spiritualizálni. A vallásosság, az idealizmus, a szimbólumok és mítoszok újraélesztési kísérletei ebből a szempontból ugyanazt a szerepet játsszák.

A negyedik csoport elmagányosodik, a történelmi folyamatot tudatosan feladja, közvetlen összekapcsolja magát a folyamat által felszabadított utópikus mag eredeti, legradikálisabb formájával, anélkül, hogy bármiféle kapcsolatba is kerülne a politikai radikalitással. Minden, amit a történelmi-társadalmi folyamat konkrét tartalmakban lerombolt, minden hit- és vallásforma, a romantikus tartással ellentétben itt együttesen rombolódik; csupán azt a történelmietlen valamit, azt az eksztatikus pontot, amely a misztikusokat és chiliasztákat egyidejűleg, de különböző formában uralta, állítják abszolút mezítelenségében az átélés közepébe.

Ennek is van egy tünete. A modern (gyakran expresszionista) művészetben és a modern, nem iskolai filozófiában egy sajátságos villámlás mutat rá az eksztatikusnak eme szabadon lebegő lángolására. (Az első kiindulópont ehhez Kierkegaardnál volt.) A chiliasztikus elemnek a modern élet közepéből, a politikai területéről való ilyen kivonulása által, bár a tisztán eksztatikus magot meg akarta menteni, a lét mindeddig központilag megélt területei, a kulturális folyamat minden akció- és objektiváció-területe teljesen függő viszonyba került. Ez a visszavonulás a chiliasztikus-eksztatikus számára is végzetesnek bizonyult, hiszen láttuk, amint ez önmagára szorítkozva, a világgal való összeütközés nélkül hajlott a lecsökkenésre, az édeskéssé válásra vagy arra, hogy elvesszen a puszta gyönyörködésben.

Elkerülhetetlen, hogy egy ilyen helyzetelemzés után megkérdezzük, hogy mi fog a jövőben történni. Ennek a kérdésnek megválaszolhatatlanságán legvilágosabban lepleződik le a történelmi látás struktúrája. Valamit előre megmondani, prófécia volna. A történelem azonban minden prófféciát kényszerítően tiszta determinációvá változtat, ezáltal megfoszt minket a választás és döntés lehetőségétől, és ezzel — tekintettel az állandóan újjáalakuló lehetőségre — kihal a mindent leméri akaró ösztön.

Hiszen az a forma, amelyben a jövő kizárólagosan nyújtja magát, a lehetőség formája, a megfelelő hozzáfordulás azonban a kell („das Soll"). A megismerés számára a jövő — ami a nem tisztán racionalizáltat és szervezettet illeti — áthatolhatatlan közeg, kemény fal, amelyről visszaverődve először tárja fel az akarat szükségszerűségét és ezzel összefüggésben a kell (az utópikus) szükségességét. Ebből a kellből kiindulva lehet először a jelenlegi lehetőségek után érdeklődni és innen esik az első pillantás a történelemre. Ugyanakkor végül is itt válik érthetővé, hogy a mindenkori történelmi tudás miért létezik konstitutívan az akaratszerű elemeiben. Hogy vajon a mi helyzetünkben, amelyben az utópiára hajló különböző tendenciák harcban állnak a feszültségnélküliség tendenciájával, ez, vagy az győz-e, nem felismerhető, hiszen mindez még nem lefutott valóság, a döntés még hiányzik. Ami a jövőt illeti, így potenciálisan minden (hiszen emberek vagyunk és nem dolgok)[43] — valószínűség szerint sok — saját akaratunktól függ. Hogy itt azután mi szerint választunk, az végső soron minden egyestől függ. Az eddig ábrázoltak csak ahhoz segítenek, hogy választásának jelentőségét lássa.

Szűkebb összefüggésünk számára azonban, ami tulajdonképpen egy szociológiai tudattörténet jegyében áll, láthatóvá vált, hogy az ábrázolt időszakban a szellemi struktúra leglényegesebb átalakulásai az utópikus átalakulásának oldaláról ragadhatók meg. A jövő számára ebből az következik, hogy egy abszolút ideológia- és utópiamentesség, bár lehetséges egy olyan világban, amely befejezett és állandóan csak újratermeli önmagát, a mi világunkban viszont a léttranszcendencia teljes lerombolása egy olyan tárgyiassághoz vezet, amelyben az emberi akarat elpusztul. Ennél a léttranszcendencia két fajtája közötti leglényegesebb különbség is megmutatkozik: mialatt az ideológiai letűnése csak bizonyos rétegek számára jelent válságot, és az ideológia-leleplezésen keresztül létrejövő dologiság az összesség számára mindig öntisztázást jelent, addig az utópikus teljes eltűnése az egész emberi fejlődést átalakítaná. Az utópia eltűnése statikus dologiságot eredményez, amelyben az ember maga is dologgá válik. Az elgondolható legnagyobb paradoxon állna elő, ugyanis, hogy a legracionálisabb dologuralom embere az ösztön emberévé válik, hogy az az ember, aki ilyen hosszú, áldozatos, hősies fejlődés után a tudatosság legmagasabb fokát érte el — amelyben a történelem többé nem vak sors, hanem saját alkotás —, az utópia különböző alakjainak feladásával elveszti a történelem akarását és ezzel együtt a pillantást a történelembe.

JEGYZETEK

IDEOLÓGIA ÉS UTÓPIA

[1] A szerző utal saját kísérletére „A konzervatív gondolkodás. Szociológiai adalék a politikai-szociologiai gondolkodás fejlődéséhez Németországban." (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1927. 57. köt.) Olyan kísérlet ez, amely a fent vázolt módon csak arra törekszik, hogy egy korszakot („Etappe") folyamatában, s lehetőleg minden közbülső szakaszával együtt megközelítő pontossággal ragadjon meg. Abból a szükségletből, hogy az ott megtalált középpontból tovább terjesszük a látókört, másfelől a konzervatív gondolkodást és élményt az ellenfél szempontjából is megértsük — származtak ezek a kutatások. Ezért kellett utalni az ezzel a munkával való kapcsolatra.

[2] Közelebbit erről a témáról vö. *Karl Mannheim:* Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde (részletesebb adatok későbbi jegyzetben).

[3] Példaként a totális ideológiafogalomra, amely a noologikus szférát funkcionálja, szolgáljon a következő Marx-idézet: „A közgazdasági kategóriák csak a társadalmi termelési viszonyok elméleti kifejezései, absztrakciói."

„Ugyanazok az emberek, akik a társadalmi viszonyokat anyagi termelési tevékenységüknek megfelelően létrehozzák, termelik társadalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, eszméket, kategóriákat is." *(Marx:* A filozófia nyomorúsága. *Marx—Engels* Művei. 4. köt. Budapest 1959. 124—125. old.)

[4] Ami a probléma bibliográfiáját illeti, kiegészítésül az elmondottakhoz mindenekelőtt a következő saját munkákra utalok:

Karl Mannheim: Das problem einer Soziologie des Wissens. (A tudás-szociológia problémája.) Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1925. 54. köt.

Karl Mannheim: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde. (A szellemi képződmény ideológiai és szociológiai magyarázata.) Jahrbuch für Soziologie. II. köt. 424. s köv. old. Salomon, Karlsruhe 1926.

A fenti fejtegetések legfontosabb struktúranalitikus megállapításai már megvoltak abban a fejezetben, amely az ideológiafogalom különböző jelentéseiről szól, annak idején az említett Évkönyv szerkesztőségének küldtem be, de nem adták ki. (Lásd ugyanott, 424. old.)

Ami az anyagot illeti, vö.

W. T. Krug: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften neben ihrer Literatur und Geschischte. (A filozófiai tudományok általános kézikönyve irodalmukkal és történetükkel.) Lipcse 1833.

Eisler: Philosophisches Wörterbuch. (Filozófiai szótár.)

Lalande: Vocabulaire de la Philosophie. (Filozófiai szótár.) Párizs 1926.

Továbbá:

G. Salomon: Historischer Materialismus und Ideologienlehre. (Történelmi materializmus és ideológiatan.) Jahrbuch ... II. köt. 386. s köv. old.

H. O. Ziegler: Ideologienlehre (Ideológiatan) Archiv ... 57. köt. 657. s köv. old.

A legtöbb ideológiaanalízis nem ér el a *struktúranalízis* magasságába, megreked az eszmetörténeti beszámoló vagy pedig az általános megfontolások fokán. Paradigmatikusak többek között *Max Weber, Lukács, C. Schmitt* ismert analízisei, újabban: *H. Kelsen:* Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und Rechtspozitivismus. (A természetjogi iskola és a jogi pozitivizmus filozófiai alapjai.) „Vorträge der Kant-Gesellschaft" 1928. 31. szám. Olyan műveket, mint *Sombart, Scheler, Oppenheimer,* melyek standard munkává stb. lettek, ebben a bibliográfiában nem sorolunk fel.

Tágabb összefüggésben a téma számára különösen érdekes és tanulságos a két következő tanulmány:

K. Riesler: Idee und Interesse in der politischen Geschichte. (Eszme és érdek a politikai történelemben.) III. köt. Die Dioskuren, München 1924.

Szende Pál: Verhüllung und Enthüllung. (Elleplezés és leleplezés.) Leipzig 1922.

Továbbá:

G. Adler: Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben. (Az illúziók jelentősége a politikában és a társadalmi életben.) Jena 1904.

Jankelevitch: Du rôle des idées dan l'évolution des sociétés. (Az eszmék jelentősége a társadalmak fejlődésében.) Revue Philosophique. 1908. 66. köt. 256. s köv. old.

M. Millioud: La formation de l'idéal. (Az eszmény alakulása.) (Ugyanott, 138. s köv. old.)

A. Dietrich: Kritik der politischen Ideologien. (A politikai ideológiák bírálata.) Archiv für Geschichte und Politik 1923.

[5] Egy jellemző hely Bacon Novum Organonjából: I. könyv, 38. pont. „A bálványképek és hamis fogalmak, amelyek az emberi szellemet már birtokukba vették, és szilárdan gyökereznek benne, nemcsak úgy tartják birtokukban a szellemet, hogy az igazság nehezen jut be oda, hanem még ha a bejutás biztosítva és engedélyezve is van már, a tudományok megújulásánál mindig visszatérnek és zavarnak, ha csak nem óvakodunk és lehetőség szerint őrizkedünk tőlük." (*Bacon:* Neues Organon. Berlin 1870. 93. old.)

[6] *Bacon:* Novum Organon. I. könyv. 43. pont: „Vannak olyan hiedelmek, amelyek az emberi nem kölcsönös érintkezéséből és társulásaiból erednek. Ezeket, mivel az emberek kereskedésével és szövetkezésével állnak kapcsolatban, a piac balfogalmainak nevezzük. Az emberek ugyanis a beszéd segítségével érintkeznek; a szavakat azonban a tömeg önkénye alkotja, ezért a szavak helytelen és nem megfelelő alkalmazása elképzelhető módon megbénítja az értelmet." (Morus, Bacon, Hobbes, Locke. Művelt Nép Könyvkiadó. É. n. 57. old.)

A hagyomány bálványképéhez:

I. könyv, 46. cikk: „Az emberi értelem abba, amit egyszer igaznak vett, vagy azért mert régóta így tartják és hiszik, vagy azért mert tetszik, minden mást is bevon, hogy alátámasszon és összehangoljon."

Hogy itt családási forrásokról van szó, a következő mondat mondja ki a legvilágosabban: „Az emberi szellem nem tiszta fény, hanem az akarat és az érzések befolyásolják." Vö. § 52-vel is. (*Bacon:* Neues Organon. 95., ill. 97. old.)

[7] *Machiavelli:* Discorsi ... II. 47, Idézi *Meinecke:* Die Idee der Staatsräson. (Az államrezon eszméje.) München 1925. 40. old.

[8] Vö. ugyanott.

[9] *Fr. Meusel:* Edmund Burke und die französiche Revolution. (Edmund Burke és a francia forradalom.) Berlin 1913. 102. old.

[10] C. Schmitt nagyon jól elemzi ezt a korunkra jellemző gondolkodást, amely mindenütt, a megcsalatás mély gyanújával álcázásokat, tükröződéseket, szublimációkat szimatol. De egyben utal a XVII. századi *„simulacra"* elnevezésre is, ami a politikai irodalomban felbukkanva a modern szemlélet előfutárjának tekinthető. (*C. Schmitt:* Politische Romantic [Politikai romantika]. München—Lipcse 1925. 19. old.)

[11] A későbbiekre vonatkozólag is megjegyezzük: A tudásszociológiai analízisnek nem célkitűzése, mint az eszmetörténeti kutatásnak, hogy kimutassa a gondolati motívumok egyre messzebb múltba mutató előformáit. Ebben a vonatkozásban azon az állásponton van, hogy „előfutárokat" mindig lehet találni: Nullum est iam dictum, quod non sid dictum prius. (Nem mondtak még olyant, amit ne mondott volna valaki előbb. — *Szerk.)* Tulajdonképpeni témája annak megfigyelése, hogyan és milyen formában voltak egy bizonyos történelmi időpontban a szellemi-lelki elemek összefüggésben a szociális és politikai kollektív erőkkel. (Vö. az én munkámmal a „Konzervatív gondolkodás"-ról, 103. old.)

[12] „Szeretteim, ne higgyetek mindenféle szellemnek, hanem vizsgáljátok meg a szellemeket, hogy Istentől vannak-e." (János ev. 1. levél, 4. fej. 1. vers.)

[13] Vö. *Picavet* könyve. Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses etc. en France depuis 1789. (Az ideológusok. Tanulmány az eszmék, a tudományos, filozófiai, vallásos stb. elméletek történetéről Franciaországban 1789 óta.) Alcan. Párizs 1891.

Destutt de Tracy, a fent nevezett iskola alapítója, az ideák tudományát következőképpen definiálja:

„Ezt a tudományt *ideológiá*nak lehet nevezni, ha csak a tárgyára ügyelünk; *általános grammatiká*nak, ha az eszközeire vagyunk figyelemmel, *logiká*nak, ha csak a célját tekintjük. Bármilyen nevet is adnak neki, az magában foglalja ezt a három részt; mert nem lehet ésszerűen tárgyalni az egyikről anélkül, hogy ne tárgyalnánk a másik kettőt. *Ideológia* tűnik nekem a helyes terminusnak, mert az eszmék tudománya magában foglalja ezek kifejtését és bevezetésüket." *(Destutt de Tracy:* Les élements d'ideologie [Az ideológia elemei]. 3. kiadás. Párizs 1817. 4. old. jegyzet.

[14] A következő tanulmány alapján is tudnánk ama politikus sajátos, és helyzetének megfelelő pontosan meghatározható típusát rögzíteni, akinek az ontológiája és világképe most szóba került. Mert nem minden politikusnak van ilyen irracionális ontológiája.

[15] A skolasztikus gondolkodás struktúrájáról és sajátosságáról és általában minden gondolkodásról, amely úgy jön létre, hogy hordozóinak „monopolhelyzete" van, vö. az én referátumomat: „A konkurrencia jelentősége a szellemiben." Verhandlungen des Deutschen Soziologentages in Zürich; Mohr. Tübingen 1929 (a következőkben: Züricher Referat [a továbbiakban Z. R.])

[16] Maga a kifejezés „hamis tudat" marxista kifejezés. *F. Mehring:* Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. (A német szociál-

demokrácia története.) I. köt. 386. old. vö. *G. Salomon:* Id. mű. 417. old.

[17] *Max Weber:* Politik als Beruf (A politika, mint hivatás). Összegyűjtött politikai írások. München 1921. 446. old.

[18] Itt is vö. Z. R.

[19] Ez nem azt akarja mondani, hogy a mindennapi harcban a partikuláris ideológiafogalom nem kerül többé alkalmazásra.

[20] Van tehát az eddig tárgyalt *partikuláris-totális* ellentétpár mellett még egy *speciális-általános* ellentét is. Míg az első ellentétpárnál felosztási szempontunk lényegében azt a kérdést teszi fel, hogy egyes eszmék, vagy az egész tudat bélyegeztetik-e ideologikusnak, és hogy a pszichológiai vagy a noológiai síkot funkcionalizálják-e, a speciális-általános ellentétnél a felosztási alap szempontjából az a kérdés merül fel, hogy *minden* párt gondolkodása (beleértve a miénket) szociálisan meghatározott-e vagy csak ellenfelünké.

[21] Gondoljunk a kifejezésre: „A proletariátus szellemi fegyvereit kovácsolni."

[22] A *„léthez kötött* gondolkodás" (seinsgebundenes Denken) terminus segítségével kísérlem meg az ideológiafogalom tisztán tudásszociológiai tartalmát a speciális politikus-agitatórikus betokosodásból kiemelni.

[23] *Max Weber*nél: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik. III. rész. 794. old. már lényeges utalások találhatók azokra a szociológiai összefüggésekre, melyek között „erkölcs" egyáltalán konstituálódik. (Weber műveiből „Gazdaság és társadalom" címen egykötetes magyar válogatás is készült, amely azonban az említett tanulmányt nem tartalmazza. — *Szerk.)*

[24] *E. Lask:* Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Tübingen 1911.

[25] Éppen ezért a következő vizsgálatokban a szociológiai jelentésanalízis újra és újra szerepet fog játszani. Rá akarunk mutatni, hogy miképp lehetne egy szociológiailag megalapozott jelentésanalízist lassan tünettanná fejleszteni, annak az elvnek megfelelően, hogy a szociálisban, ha pontosan odanézünk, az egyes elem tartalmazza az egészet.

[26] Szociális biztonságon nem eseményszegénységet, vagy a magánegzisztencia biztosítottságát értem, hanem a mindenkori társadalmi felépítmény stabilitását, amely leginkább garantálja az „értékek" és „tartalmak" stabilitását.

[27] Akárhogy is, az a döntés, és az az ontika, ami mintegy hátunk mögött, és magában a végrehajtásban keletkezik, egészen más fokon ontika, döntés, mint az a másik, amelyről beszéltünk, amikor azokat az abszolutizálásokat támadtuk, amelyek még egyszer fel akarták támasztani azt, amit a történelmi folyamat egyszer már lerombolt (a romantikus lelki magatartás szellemében). Ez az el-

kerülhetetlen ex-post ontológia, ami cselekvésünkben él, még ha nem akarjuk is, nem valami olyasmi, amire az ember romantikusan vágyakozik, amit visszakíván, és amivel a valósághorizontot elzárja, hanem ez a mi horizontunk, amit semmiféle ideológia-rombolással nem lehet föloldani.

Ezen a helyen úgy tűnik, hogy valami már a megoldás irányába világít (még ha különben ebben a könyvben nem is adjuk meg a „megoldást"): az ideológia- és utópia-leleplezés csak olyan tartalmakat rombolhat, amelyekkel nem azonosulunk, és fölmerül a kérdés, bizonyos körülmények között nincs-e benne a lerombolásban már az alkotás, hogy az új akarat és az új ember nincs-e jelen már a kérdésessé tétel irányzatában. Mint valaha egy bölcs mondta: „Gyakran, ha valaki tanácsot kérni jön hozzám, hallom, hogyan mondja ő maga a választ."

[28] Egy valamivel kritikusabb hangú pozitivizmus szerényebb volt, és csak az „elengedhetetlen föltevések minimumát" akarta. Kérdezhetnénk, nem derülhetne-e ki erről a minimumról, hogy éppen a „léthelyzetünknek megfelelő föloldhatatlanul ontológikus"-sal azonos.

[29] Ha ezt nem tenné, empíria egyáltalán nem lenne lehetséges, mert az önmagában és önmagáért létező, és objektiválódott értelmi kapcsolat csak egy értelemszerűen kérdező szubjektumnak tárul fel.

[30] Vö. *Karl Mannheim:* Strukturanalyse der Erkenntnistheorie. (Az ismeretelmélet struktúranalízise.) Kant-tanulmányok. 57. kiegészítő füzet. Berlin 1922. 37, 52. old.

[31] A példa történelmi anyagára vonatkozóan vö. *Max Weber:* Wirtschaft und Gesellschaft. III. rész. 201. old.

[32] Hogy egy tudat akkor is hamis, „lét-inadekvát" lehet, ha ezt a „lét"-et túlhaladja — ez az utolsó tanulmány témája, ahol éppen az „utópikus" tudat kerül elemzésre. Itt elég számunkra az az egyedüli ismertetőjegy, hogy a létet túlhaladja.

[33] Az utópikus tudat vizsgálatában az is ki fog derülni, hogy a mindenkori „jelenlegi" utópikus túlszárnyalását nem lehet egyszerűen úgy kezelni, mint a létező múltbeli tartalmakkal való eltakarásának negatív paralelljét.

[34] Az ontológiák szociális differenciálódásáról vö. Karl Mannheim: „A konzervatív gondolkodás". II. rész. Ehhez kapcsolódik *P. Eppstein:* Die Fragestellung nach der Wirklichkeit in dem historischen Materialismus. (A valóságra vonatkozó kérdésfeltevés a történelmi materializmusban.) Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 60. köt. 1928. 449. s köv. old.

A figyelmes olvasó észre fogja venni, hogy csúszik át ettől kezdve az értékelő ideológiafogalom újból az értékmentes alakjába, mindenesetre azzal a szándékkal, hogy értékelő megoldást találjon. A fogalomnak ez a csúszása hozzátartozik a gondolkodás bizonyos

érettségi fokán álló kutatás technikájához, amely gondolkodás nem kötelezi el magát azonnal egy partikuláris álláspontnak, nehogy erre az útra szoruljon. Ez a dinamikus relacionizmus a kiútkeresés egyedül lehetséges adekvát formája egy olyan világban, amelyben a világszemléletnek különböző, magukat abszolútaknak hiposztazáló lehetőségei léteznek, melyek partikularitása már láthatóvá lett. Csak ha a kereső individuum minden döntő fontosságú motivációs sort befogadott, amelyek történelmileg-szociálisan jöttek létre és valóságos feszültségükben jellemzik a jelenlegi helyzetet —, csak akkor lehet egyáltalán arra gondolni, hogy a mai lélhelyzetnek megfelelő megoldást találjunk. Ilyen gondolkodás, amely nem állapít meg azonnal, hanem a létrejött és rajtunk még uralkodó feszültségeket befogadja, nem lesz egyenes vonalú, tételező, hanem ellentételezett, dialektikus. De nem fogja a fogalomjelentésnek ezt a kereső csúszási lehetőségét és a még leküzdhetetlen ellentmondásokat elfedni maga előtt — amint ez többnyire történik —, hanem azon a nézeten lesz, hogy éppen az eddig leküzdhetetlen ellentmondás rögzítése az a szikra, ami a jelenlegi fokon szükséges gondolatot meggyújtja. Mi azzal, hogy — mint már említettük — állandóan rámutatunk ezekre a különben elfedett és gondosan retusált jelenségekre, a kérdésessé váltat és ezért a nálunk kérdésest is az ellenőrzés tartományában akarjuk tartani.

Egy ilyen dinamikus relacionizmus inkább lemond egy „zárt rendszerről", ha ez a zártság csak olyan totalitás alapján lehetséges, melynek partikularitása már átláthatóvá lett. Az is még meggondolandó lenne ebben az összefüggésben, hogy vajon egy rendszer zártsága és nyíltsága, lehetőségében és szükségességében nem változott-e korról korra, szociális álláspontról szociális álláspontra. Mert már ezek a megjegyzések valószínűsíthetik az olvasó számára, hogy úgy az antinomikus, mint a dialektikus, úgy a zárt, mint a nyílt rendszer a gondolkodás rendezési típusai, melyek nem véletlenül és önkényesen, hanem mint a háttérben álló, állandóan mássá alakuló lét- és gondolkodási helyzet adekvát megragadási formái lépnek fel.

Egyet-mást a „rendszer" jelenségének szociológiájához lehet találni *Karl Mannheim:* „Konzervatív gondolkodás", 86. old.

[35] Nem lenne azonban semmi frivolabb és helytelenebb, mint valahogy a következőképpen érvelni: mivel bizonyítható, hogy minden történelmi-politikai gondolkodás bizonyos fokig metateoretikus opción nyugszik, így hát a gondolkodásban egyáltalán nem lehet bízni, mindegy tehát, hogy miképpen érvelnek esetről esetre. Hagyatkozzon és optáljon mindenki a legszemélyesebb ösztönére vagy érdekére, ahogy neki éppen a legjobb. Amellett mindenki jól érezheti magát pártosságában, és ráadásul még jó lelkiismerete lehet. Elemzéseinknek ilyenféle propagandisztikus kihasználásával

szemben hangsúlyozzuk, hogy a gondolat nélküli pártosság és az az irracionalizmus, amely gondolkodási lustaságból puszta akarati döntésre és propagandára szorítkozik, élesen különbözik attól az objektivitásért radikálisan nyugtalankodó kutatástól, amely, miután minden tudatos értékelést kiirt — ami egy tudásszociológiai elemzés által minden további nélkül sikerül —, a pártosnak és vitálisnak még egy maradékát fedezi fel magában a gondolkodási struktúrában. (Részleteset erről az én záróbeszédemben, a zürichi beszámoló vitájához, és W. Sombart metodologikus előadásához fűzött vitalfelszólalásomban, ugyanezen a kongresszuson.) (Verhandlungen des 6. Soziologentages.)

[36] Részletesebbet mond ennek a szakadásnak okairól az én „Zürichi referátum"-om.

[37] *Ranke:* Das politische Gespräch. (A politikai eszmecsere.) Halle a. d. S. 1925. 13. old.

[1] Vö. *Schäffle:* Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik. (A politika tudományos fogalmáról.) Zeitschrift für gesamte Staatswissenschaft. 53. köt. 1897.

[2] Ehhez, hogy pontosak legyünk, a következőket kell hozzáfűzni. A „megszilárdult alkotórészek" kifejezést képszerűen kell vennünk. A megformálódott és megmerevedett a társadalmi életben nem dologi, mint a hombárban felhalmozott dolgok. Törvények, előírások, szilárd erkölcsök csak azáltal léteznek, hogy az eleven élet állandóan újratermeli ezeket, amíg ilyen értelemben magát újratermeli. A megszilárdulás csak annyit mond, hogy itt az önmagát újratermelő élet a folyamat olyan szabályaihoz és eljárási formáihoz tartja magát, amilyennel rendelkezik, s amelyet ismét újra előállít. A „racionalizált terület"-et is szélesebb értelemben kell venni. Egyszer *az elméletileg racionálisan uralt* értelmében, mintha egy munkafolyamatot ésszerűen kalkulálnak és rögzítenek. De ugyanakkor a „racionalizáltság" értelmében is, ha egy folyamat lefolyása valahogy már előre is rögzítve van, mint a konvenciónál, erkölcsnél, szokásnál ahol a folyamatot nem ragadják meg mindig értelemszerűen, de struktúrájában szabályozottnak tűnik. Lehetne a *Max Weber-féle* szóhasználatra támaszkodni, amely felső fogalomként a *sztereotipizálást* vezeti be és ennek két domináló módját különbözteti meg: *a)* tradicionalizmus, *b)* racionalizmus. A mi összefüggésünkben nem lesz alkalmunk, hogy huzamosan ügyeljünk az utóbb felhozott különbségre, a „racionalizált szerkezet" kifejezést a Max Weber-féle sztereotipizálás értelmében használjuk.

[3] Ez alkalommal is jegyezzük meg, hogy az itt alkalmazásra kerülő fogalma a „politikai"-nak a „racionalizált szerkezet", „irracionális mozgástér" korrelációval összefüggésben csak egy lehetséges fogalma a politikainak, ami mindenesetre bizonyos összefüggések megragadására nagyon alkalmasnak tűnik, de amit nem szabad az egyedül lehetségessé hiposztazálni. Ha ennek az ellenfogalmát akarjuk látni, akkor vegyük elő *C. Schmitt* dolgozatát: Der Begriff des Politischen. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 58. köt. 1927.

[4] *Bekker* római jogász nekrológja *Böhlau* fölött. Zeitschrift der Sauvigny-Stiftung. Germanist. Abteilung. 8. köt. VI. s köv. old.

[5] *E. Burke:* Betrachtungen über die Französische Revolution (Szemelvények a francia forradalomról), idézet Berlin 1794. 83. old.

[6] Vö. *Karl Mannheim:* Das konservative Denken (A konzervatív gondolkodás). 89., 105., 133., s köv. old.

[7] Ugyanott 472. old.

[8] *Rothacker:* „Politisches Gespräch (Politikai értekezés), Halle 1925, 21. s köv. old. Ugyanott más vizsgálatok a témáról, t. k. „Reflexionen (Reflexiók) (1832). Vom Einfluss der Theorie". (Az elmélet hatásáról) „Über die Verwandtschaft und Unterschied der Historie und Politik" (A történelem és politika rokonsága és különbsége).

[9] A liberalizmust és a demokráciát, amelyek történelmileg-társadalmilag különböző egységek, egyszerűsítési okokból nem választjuk el.

[10] *Rickert:* Über idealistische Politik als Wissenschaft. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Staatsphilosophie. Erlangen. (Az idealista politika, mint tudomány. Adalék az államfilozófia történetéhez.)

[11] *C. Schmitt:* Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (A mai parlamentarizmus szellemtörténeti helyzete). Lipcse 1926.

[12] Vö. a továbbiakban még amit a bevezetőben mondtunk, amiből ez alkalommal csak a következő összefüggésben legfontosabbat ismételjük meg. Világos, hogy a bevezetés terminológiájában a tanulmányban alkalmazásra kerülő ideológiafogalom azzal esik egybe, amit ott totálisnak, általánosnak és értékmentesnek neveztünk. A következő tanulmány az értékelő ideológia (és utópia) fogalommal dolgozik. Az hogy mikor melyik fogalom kerül alkalmazásra, az a kutatásban mindig a közvetlen megismerési céltól függ.

[13] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. *Marx—Engels* Művei. 13. köt. Budapest 1965. 6. old.

[14] Marx—Engels: A német ideológia. *Marx—Engels* Művei. 3. köt. Budapest 1960. 35. old.

[15] „Ha a proletariátus az osztályharccal társadalmon belüli pozícióját és ezzel az egész társadalmi struktúrát megváltoztatja, akkor a megváltozott társadalmi helyzet megismerésénél, tehát saját maga megismerésénél nemcsak más megismerési objektummal áll szemben, hanem ennek a megismerésénél más szubjektumhelyzetbe is kerül. Az elméletben eljut a proletariátus saját társadalmi helyzetének tudatáig, azaz megismeri magát, mint a társadalmi történés — egyidejű — szubjektumát és objektumát." (*Lukács:* Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923.) Ez a tudat ismét új cselekvés motorjává lesz, hiszen „az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja." Marx: A hegeli jogfilozófia kriti-

kájához. Bevezetés. *Marx—Engels* Művei. 1. köt. Budapest 1957. 384—385. old.

[16] *Lenin* és *Lukács* mint a dialektikus koncepció képviselői tényleg hivatkoznak erre a napóleoni mondatra.

[17] Éppen a forradalom az, amely a magasabb rendű tudást megteremti:

„A történelem általában, a forradalmak története pedig különösen, mindig gazdagabb tartalmú, változatosabb, sokoldalúbb, elevenebb, »ravaszabb«, mint ahogy azt akár a leghaladóbb osztályok legjobb pártjai, legtudatosabb élcsapatai képzelik. Ez érthető is, mert hiszen a legjobb élcsapatok tízezrek tudatát, akaratát, szenvedélyét, képzelőerejét juttatják kifejezésre, míg a forradalmat minden emberi képesség különös fellendülésének és megfeszítettségének pillanatában a legélesebb osztályharc által felkorbácsolt tízmilliók képessége, tudata, akarata, szenvedélye, képzelőereje váltja valóra." *(Lenin:* A „baloldaliság" mint a kommunizmus gyermekbetegsége. *Lenin* Válogatott művei. III. köt. Kossuth Könyvkiadó 1967. 228. old.)

Érdekes, hogy ebből az aspektusból a forradalom nem az emberekben lakó szenvedély fokozódásaként, puszta irracionalizmusként jelenik meg, mert ez a szenvedély csak akkor értékes, ha ezt a milliószor végbemenő kísérleti gondolati tevékenység által felkorbácsolt racionalitás összekapcsolja.

[18] Így a sors, véletlen, minden pillanatnyi, váratlan s a belőle keletkezett vallási réteg mint a történelmi struktúra még nem uralt racionalitása.

„A félelem a tőke vak hatalmától, amely azért vak, mert a néptömegek nem számolhatnak vele előre, amely a proletárt és a kistulajdonost egész életében lépten-nyomon azzal fenyegeti — és nemcsak fenyegeti —, hogy »hirtelen«, »váratlan«, »véletlenül« tönkreteszi, elpusztítja, koldussá, pauperré, prostituálttá változtatja, éhhalálba taszítja — ez a mai vallás *gyökere,* s ezt kell mindenekfelett szem előtt tartania a materialistának, ha mint materialista nem akar az első elemiben maradni. Semmiféle felvilágosító könyvecske nem fogja kiirtani a vallást a tőkés kényszermunkától agyonsanyargatott és a kapitalizmus vakon pusztító erőitől függő tömegekből, amíg ezek a tömegek maguk nem tanulják meg, hogy egyesült erővel, szervezetten, tervszerűen és tudatosan harcoljanak a vallás e gyökere ellen, a *tőke uralmának* valamennyi formája ellen." *(Lenin:* A munkáspárt és a vallás. *Lenin* Összes Művei. 17. köt. Kossuth Könyvkiadó 1968. 391. old.)

[19] „Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot általában". *(Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. *Marx—Engels* Művei. 13. köt. 6. old.)

[20] „Forradalmi elmélet nélkül nem lehet forradalmi mozgalom sem." (*Lenin:* Mi a teendő? *Lenin* Összes Művei. 6. köt. Kossuth Könyvkiadó 1964. 22. old.)

[21] „A fegyveres felkelés azonban a politikai harcnak *különleges* formája, amely külön törvényeknek van alávetve, és ezeket alaposan át kell gondolnunk. Rendkívül találóan fejezte ki ezt az igazságot Marx Károly, amikor azt írta, hogy a fegyveres *felkelés*, akárcsak *a háború, művészet.*" (*Lenin:* Egy kívülálló tanácsai. *Lenin* Művei. 26. köt. Szikra 1952. 174—175. old.)

[22] *Mussolini:* A mi programunk nagyon egyszerű: Olaszországot akarjuk kormányozni. Mindig programokról kérdeznek minket. Olaszország megváltozásához nem programokra van szükség, hanem férfiakra és akaraterőre. *Mussolini:* Reden. Meyer. Lipcse 1925. 105. old. Vö. 134. s köv. old. is.

[23] „Tudjátok meg, én nem vagyok ennek az új istenségnek, a tömegnek tisztelője... Mindenesetre történelmi bizonyítékaink vannak, hogy mélyreható változásokat az emberi társadalomban mindig először kisebbségek, egy marék ember vitt végbe." Ugyanott, 103. old.

[24] *Brodrero:* A „Szövetség a kulturális együttműködésre" IV. világkongresszusán. Heidelberg 1927. okt. Meglehetősen nehéz a fasiszta eszméket egységes elmélet alakjában ábrázolni. Eltekintve attól, hogy a fasizmus még mindig kifejlődőben van, maga sem fektet különösebb súlyt egy egységesre formált elméletre. Programja szakaszról szakaszra változik, aszerint, mikor milyen rétegekhez szólt. Itt még sokkal inkább igaz, mint máskor, hogy ha a belső lényeget akarjuk megragadni, el kell választani a jellemző magatartást és a beállítódás végső fundamentumát a pusztán toborzást célzó tartalmaktól. Nekünk úgy tűnik, hogy ez a lényegi vonás ebben az abszolút intuícionizmusban, és aktivizmusban, amiből az elmélet pusztán csillámló és hangulati eleme is megérthető. Ábrázolásunkban tudatosan elkerülünk minden intézményekre vonatkozó eszmét, ami a rendi államot, korporációs rendszert stb. illeti. A feladat az, hogy az elmélethez és gyakorlathoz viszonyuló magatartást és az így keletkező történelemképet elemezzük. Ezzel kapcsolatban mindig visszanyúlunk ennek a magatartásnak tudományos előfutáraira is: Bergsonra, Sorelre, Paretora. A fasizmus kialakulásában két korszakot lehet egész kivehetően megkülönböztetni, amelyek az ideológiaiban is követhetők: Az első kb. két évig tartó korszak, amelyben a fasizmus csak mozgalom, azzal jellemezhető, hogy ebben a szakaszban hatolnak be az aktivista-intuícionista elemek a lelki-szellemi magatartásba. Ez az a kor, amikor a szindikalista elméleteket is befogadják; hiszen az első „fasciók" szindikalisták voltak, maga Mussolini pedig Sorel tanítványa. Egy második időszakban, amelyet 1921 novembertől lehet számítani, a fasizmus stabilizálását láthattuk, később pedig döntő fordulatát jobbra. Ez az a szakasz, ami-

kor a nacionalista eszmék lépnek előtérbe. Az, hogy hogyan alakult az elmélet legszorosabb összefüggésben a hordozó rétegek változásával és különösen, hogy milyen változások léptek fel, miután a finánctőke és a nagyipar csatlakoztak hozzá, részleteiben követhető *E. Beckerath* könyvében: Wesen und Werden des faschistisches Staates. Berlin 1927.

[25] Ezzel szemben *Mussolini:* „A magam részéről nem sok bizalmam van ezekhez az ideálokhoz (a pacifista eszméket érti), mégis nem zárom őket ki, mert én soha semmit nem zárok ki; minden lehetséges, a leglehetetlenebb és legésszellenesebb is." (*Mussolini:* Reden. 74. old.)

[26] Mussolini kapcsolatáról Sorelhez. *Sorel* már 1914 előtt ismerte Mussolinit és állítólag már 1912-ben ezt mondta róla: „A mi Mussolinink nem rendes szocialista. Higgyen nekem, lehet, hogy egy napon látni fogja egy szent olasz zászlóalj élén, karján az olasz zászlóval. Ez egy XV. századi olasz, egy condottiere! Ma még nem lehet tudni, de ez az egyetlen energikus ember, aki képes kijavítani a kormányzat gyengeségeit." Idézet Gaetan *Pirou:* Georges Sorel (1847—1922). Marcel Riviere kiadás Párizs. 1927. 53. old. Vö. *E. Posse* recenziója; Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. 13. köt. 431. s köv. old.

[27] Vö. *H. O. Ziegler* tanulmányával: Ideologienlehre. Archiv für die Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1927. 57. köt. 657. és köv. old., aki Pareto, Sorel stb. álláspontjáról kísérli meg a „történelem mítoszát" lerombolni. Míg itt tagadják a történelmiség gondolatát mint kutatható összefüggését, és bemutatják a különböző jelenkori áramlatokat, amelyek ezt az ahistorizmust támadják, ugyanez a gondolat Mussolininél politikai-szónoki alakban pl. következőképpen jelenik meg: „Talán mégsem vagyunk hisztérikus nők, akik folyton attól félnek mit fog hozni a jövő; nem várunk a történelem végzeteire és kinyilatkoztatásaira." *Mussolini:* Reden. 129. old. Továbbá: „Nem hisszük, hogy a történelem ismétli magát, hogy előírt úton halad."

[28] *G. Sorel:* Réflexions sur la violence. Párizs 1921. IV. fej. 167. és köv. old.

[29] Német nyelven a *Bousquet* által összefoglalt ábrázolásban hozzáférhető: Grundriss der Soziologie nach Vilfredo Pareto. Karlsruhe 1926.

[30] Mussolini egy beszédéből: „Egy mítoszt hoztunk létre; a mítosz egy hit, nemes lelkesedés, nem kell realitásnak lennie (!), ösztön és remény, hit és bátorság. A mi mítoszunk a nemzet, a nagy nemzet, amit konkrét realitássá akarunk tenni." (Idézve *Schmittnél:* Parlamentarismus, 89. old.)

[31] „A temperamentumok jobban elválasztják az embereket, mint az eszmék." *Mussolini:* Reden. 55. old.

[32] Vö. *E. Beckerath:* Wesen und Werden des faschistischer Staat. 142. old. *Mussolini:* Reden. 96. old.

[33] Vö. *F. J. Stahl:* Die Philosophie des Rechts. I. köt. 4. könyv. I. szakasz: Az újabb politika.

[34] *Schmitt:* Parlamentarismus. IV. fej.

[35] *Mussolini* maga nagyon szemléletesen beszél arról a változásról, ami a beérkezett puccsistákon végbemegy. „Hihetetlen, hogy megváltozik egy szabadcsapat tagja, akiből tanácsnok vagy polgármester lesz. Más arca lesz. Megérti, hogy a községi mérlegeket nem lehet rohamozni, hanem tanulmányozni kell." *(Mussolini:* Reden. 166. old.)

[36] Ebben az értelemben alkotta meg először *Savigny* a haladó konzervativizmus számára azt a fikciót, hogy a jogászok mint elkülönült rend a népszellem képviselői. (Vom Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebund und Rechtswissenschaft. Freiburg 1892. 7. old.)

[37] *G. Sorel:* Reflexions sur la violence. 177. old.

[38] *Mussolini* állásfoglalása a kapitalizmussal kapcsolatban: „... csak most kezdődik a kapitalizmus igazi története, mert a kapitalizmus nemcsak az elnyomás egy rendszere, sokkal inkább a legértékesebbek kiválasztódásának megvalósulása, a legügyesebbek egyenlő helyre állítása, az egyéni felelősség erősebben kifejlődött értelmezése." *(Mussolini:* Reden. 96. old.)

[39] Vö. *Brüggemann:* Der Kampf um die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des XVIII. Jahrhunderts. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Halle 1925. 94. s köv. old. Itt jól kidolgozták ezt a polgári irodalmárrétegben újra és újra fellángoló „polgárságfeletti" tényezőt.

[40] Körülbelül ugyanilyen értelemben (ha egészen más premisszákból kiindulva is) határozta meg már *Max Weber* a politikai szociológia feladatait. Ebben újra áttör a régi demokratikus hagyományokból a közvetítő platform teremtésére irányuló akarat a politikai kutatás területén. Ha megoldását még nagyonis áthatja az elmélet és a döntés elválaszthatósága, úgy követelmény marad egy közös platform kidolgozása a politikai terület kutatására; ez olyan cél, amelyre mindig újra kell törekedni.

[41] *Stahl:* Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche. Berlin 1863.

[42] Hogy többféle *tudásterület* van, ezt az intellektualizmussal szemben a modern iskola, különösen a fenomenológia kísérelte meg kidolgozni. Lásd különösen *Scheler* munkáit. Die Formen des Wissens und die Bildung. Bonn 1925. Wissensformen und die Gesellschaft. Lipcse 1926. *Heidegger:* Sein und Zeit (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 8. köt. Halle 1927.) c. kötete, ha közvetettül is, sok figyelemre méltót tartalmaz ez irányban. A politikai tudás sajátossága itt még nem jutott jogaihoz.

[43] *Alfred Weber:* Prinzipielles zur Kultursoziologie. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1920.

[44] Fel szeretnénk hívni az olvasó figyelmét, hogy olyan eset áll előttünk, ahol a konkrét helyzetelemzés alapján meg lehet találni a „helyes" elvét. Ha ez a logikában sikerülne nekünk, akkor elérnénk a célt. Gondolkodási stílus helyes helyzetelemzése határozná meg érvényességének mértékét.

[45] Erre vonatkozólag bővebbet lásd Zürichi Beszámolómban, ahol egy ex post megegyezéses tudásról van szó és ennek genezisét igyekszem felmutatni.

[1] *G. Landauer:* Die Revolution, „Die Gesellschaft" sorozat 13. köt. M. Buber, Frankfurt am Main 1923.

[2] Ezzel tehát kimondtuk, hogy ideológiák is szolgálhatnak *valamilyen* tett motívumaiként, ideológia-jellegük (hamisságuk) azonban abban áll, hogy ezt nem állítólagos tartalmuk irányában teszik.

[3] Lásd erről bővebbet az „Ideológia és utópia" c. fejezetben.

[4] Egyedül már az utópia-fogalom jelentőségének meghatározásán ki lehetne mutatni, hogy a történelmi gondolkodásban mennyire perspektivikus minden definíció, vagyis valamiképpen már tartalmazza a mindenkori gondolkodó álláspontjának egész gondolatrendszerét, különösen pedig az e mögött a gondolatrendszer mögött álló politikai elhatározást. Maga az a tény, hogyan határoznak meg egy fogalmat és milyen jelentésárnyalatban értékesítik, már ez bizonyos fokig magában foglal egy elő-elhatározást a benne felépített gondolatfolyamat kimeneteléről.

Nem véletlen, hogy az, aki a fennálló, érvényes társadalmi renddel tudatosan vagy öntudatlanul azonosítja magát, az utópikus ilyen átfogó terjedelmű, meghatározatlan és differenciálatlan fogalmával rendelkezik, amelyben az abszolúte és csak relatíve megvalósíthatatlan különbség elmosódik. Erről az álláspontról egyszerűen nem akarnak az adott létstátusból kikerülni. Ez a nem-akarás a megvalósíthatatlant — amely kizárólag az adott létrendben lehetetlen —, mint valami *teljesen* megvalósíthatatlant igyekszik kezelni, hogy az ellentéteknek eme feloldása révén a csak relatíve utópikust, mint követelést ne engedje felszínre jutni. Amennyiben különbségtevés nélkül mindent utópikusnak neveznek, ami az adotton túlmutat, megsemmisítik a nyugtalanságot, ami a más létrendekben megvalósítható „relatíve utópikusból" származhatna.

Éppen fordítva áll ez az anarchista *G. Landauer* számára (Die Revolution. 7. s köv. old.), aki minden értéket a forradalomba és az utópiába helyez, és minden tópiában (=létrend) magát a gonoszat látja, számára éppen ez a létrend egy teljesen differenciálatlan elem. Mint ahogyan korábban a mindenkori létrend képviselőinek

szemében ez az utópikus nem differenciálódott tovább (náluk tehát egyfajta utópiavakságról lehetett beszélni), úgy az anarchistáknál egyfajta létvakságról lehet beszélni. Landauernél ugyanis áttör a „tekintély", a „szabadság harcosa", minden anarchistánál domináló, minden részkülönbséget betömő, mindent leegyszerűsítő antitézise — egy olyan ellentét, amelynél a rendőrállamtól a demokratikus-republikánuson át a szocialista államszervezetig minden egyképpen „tekintélyen alapuló" és csak az anarchizmus jelenik meg szabadságként. Ugyanez az egyszerűsítésre való hajlam kihat a történelemképre is. Pontosan úgy, ahogyan az egyes államformák biztosan létező minőségi különbségeit a túl durva alternatívák által fedik el, úgy tűnik el a történelmi-intézményesített területén valamilyen evolutív momentum világossá válásának lehetősége a lényeges értékhangsúlynak az utópiára és a forradalomra helyezésével. Eme világérzés számára aztán a történelmi történés nem más, mint minden tópia (rend) mindig megújuló leváltódása egy belőle felemelkedő utópia által. Csak az utópiában és a forradalomban rejlik valós élet, az intézményes létrend állandóan csak rossz maradvány, amely az utópia apályából és forradalomból fennmaradt. Így a történelem útja az egyik tópiától az utópián keresztül a következő tópiáig vezet és így tovább.

E világlátás és fogalomképzés egyoldalúsága túlságosan is kézzelfogható ahhoz, hogy részletesebb analízist igényelne. Szolgálata azonban abban áll, hogy ellentétben a mindenkori fennálló létrendet képviselő gondolkodásmóddal (a „konzervatívval") megakadályozza a mindenkori létrend abszolutizálását, amennyiben ezt csak mint a lehetséges „tópiák" egyikét kezeli, amely azonnal elkülöníti magából azt az utópikus elemet, amely azután ennek felrobbantására hivatott. Láthatjuk: ha meg akarjuk a helyes (vagy szerencsésebben kifejezve, a gondolkodási fokunkon lehetséges legmegfelelőbb) utópia-fogalmat találni, akkor mindenekelőtt egy tudásszociológiai analízisen keresztül az egyes állomások egyoldalúságát kell egymás ellen kijátszanunk. Ennél teljesen áttekinthetővé válik, miben áll az eddigi fogalomjelentések partikularitása. Először e magyarázat után lehet csak a saját elhatározás alapján körültekintőbb megoldást találni, amely az eddigiekben áttekintett egyoldalúságokat áthidalja. A fenti szövegben általunk használt utópia-fogalom tűnik ebben az értelemben a legátfogóbbnak. Ez mindenekelőtt törekszik arra, hogy *a valóság dinamikus jellegét* számításba vegye, amennyiben nem a létből általában, hanem egy *konkrét történelmileg-társadalmilag* meghatározott és állandóan átalakuló létből indul ki. Törekszik továbbá egy *minőségi, történelmi és társadalmi szintű ideológiafogalmat* találni, végül pedig a „viszonylagosan" és az „abszolút módon utópikusat" szétválasztani.

Mindez végső soron csak azért történik, mert nem rögzítünk tisztán absztrakt módon egy tetszés szerinti lét—utópia viszonyt elméletileg, hanem ahol csak lehetséges, méltányolni akarjuk az utópia történelmi és társadalmi alakváltozásának konkrét gazdagságát egy adott időszakban, továbbá mert ezt az alakváltozást nemcsak morfológiailag szemlélődő módon kezeljük és írjuk le, hanem fel akarjuk tárni azt az élő elvet is, amely az utópia keletkezését összeköti a „léttel". Ebben az értelemben azután lét és utópia viszonya „dialektikusan" meghatározott lesz. A szó ezen a fokon az egyszerű viszonyt jelenti, amely abban áll, hogy minden egyes létfok önmagából mindazt a „gondolkodási és lelki tartalmat" (meghatározott helyzetű társadalmi hordozóknál) kivetni hagyja, amelyek a „negatívat", a még megvalósíthatatlant, minden létfok szükségét sűrítve foglalják magukban. A szellemi elemek ekkor robbanóanyaggá válnak, amely ledobja magáról ezt a létet. A lét utópiákat szül, és ezek a létet a következő lét irányában robbantják. Formális fokon és némileg intellektuális módon már a hegeliánus *Droysen* is jól megfogalmazta ezt a „dialektikus viszonyt". Az ő fogalommeghatározásai előzetesen megvilágíthatják a dialektikus elemet. „Grundriss der Historik" c. művében (Rothacker, Halle 1925) a következőket mondja:

„77. §. A történelmi világban minden mozgalom végbemegy, amennyiben az *állapotokról* kifejlődik az eszmei ellenkép, a gondolat, amilyennek lennie kell..."

„78. §. A gondolatok kritikái annak, ami van, és ami nincs úgy, ahogy lennie kellene. Amennyiben új állapotokká szélesülve, valamint szokássá, renyheséggé, merevséggé sűrűsödve megvalósul, úgy újra kritikát vált ki, és így tovább és tovább..."

„79. §. Hogy az állapotokból új gondolatok, a gondolatokból új állapotok lesznek, ez az ember műve." (33. és köv. old.)

A lét és a „gondolatiban" megragadható ellentmondás dialektikus előrehaladásának ez a meghatározása csak formális sémaként szolgálhat, a lényeges feladat abban áll, hogy a létdifferenciálódást és az ehhez tartozó utópiadifferenciálódást minél konkrétabban nyomon követhessük váltakozásukban, úgy, hogy a rendszeren gazdagodó kérdésmegközelítés ennek megfelelően, annál inkább történelmi teljességet nyerjen. Hiszen a kutatás következő feladata — úgy tűnik — abban áll, hogy a rendszert és a tapasztalást mindinkább egymáshoz közelítsük.

Általánosságban ennél azt a megfigyelést kell tenni, hogy tendencia szerint a progresszív pártok fogalomapparátusa a szisztematikus vizsgálatok számára alkalmasabb — mert megvan az egzisztenciális lehetőségük a szisztematikus gondolkodásra (lásd *Karl Mannheim:* A konzervatív gondolkodás. 83. old.).

Történelmi fogalmak az egyszeriség értelmében ezzel szemben többnyire olyan álláspontok által képződnek, melyek konzervatív pozíciók felé irányulnak. Ez a megállapítás („Zurechnung") leginkább olyan időkre érvényes vitathatatlan egyértelműséggel, amelyben a történelmi egyszeriség eszméje dominál a generalizáló szemlélettel szemben.

Innen kiindulva találkozhatunk a történésznek azzal a minden bizonnyal elvárt ellenvetésével az utópikus fentiekben adott definíciójával szemben, hogy a mi „utópikus" fogalommeghatározásunk túl konstruktív, mert egyfelől nem tartja magát elsődlegesen azokhoz az írásokhoz, amelyek ahhoz az írásfajtához tartoznak, amelyek Morus Tamás „Utópiá"-járól kapták a nevüket, másfelől mert túl sok olyant fog át, aminek ehhez a történelmi kiindulóponthoz semmi köze sincs.

Ez az ellenvetés a történésznek azon az előfeltevésén nyugszik, hogy *a)* a történetírásnak csak az lehet a feladata, hogy a történelmet csak konkrét egyszeriségében és megtekinthetőségében ábrázolja; *b)* hogy a történetírónak ezért csak áttekinthető fogalmakkal szabad dolgoznia, ami azt jelenti, hogy szisztematikusan olyan kiélezetlen fogalmakkal, amelyek az események folyamatjellegével számolnak. Nem az elvileg hasonlóan osztályozható jelenségek tartoznak össze, hanem az egyszeri történelmi helyzetben létező, látható jegyek alapján rokon jelenségek. Világos hát, hogy aki ilyen előfeltevésekkel közelíti meg a történelmi valóság kutatását, egy ilyen fogalomapparátussal eleve elzárja maga elől a rendszeres kutatáshoz vezető utat. Mert ha feltételezzük, hogy a történelem nemcsak meztelen áttekinthetőség és egyszeriség, hanem struktúrával és felépítménnyel is rendelkezik, és létének néhány rétegében még törvényszerűségekre is hallgat (amit mint lehetőséget mégis legalább nyitva kellene hagyni), hogyan akarnák akkor ezeket a tényezőket feltárni, ha ezekre csak „inkonstruktív", a „történelmi egyszeriségre" tapadó fogalmakat alkalmazhatnánk? Így pl. egy ilyenfajta, történelmileg inkonstruktív fogalom az „utópia" fogalma — hogyha szűk történelmi használatában csak olyan képzeteket foglal magába, amelyek in concreto Morus Tamás „Utópiá"-jához hasonlítanak, vagy pedig valamennyire szélesebb értelemben „államregényeket" jelöl. Nem akarjuk kétségbevonni az áttekinthetőre és egyszerire tapadó, leíró-történeti fogalom jogosultságát, mindaddig, amíg a történelemre vonatkozó megismerés célja az áttekinthetőnek és az egyszerinek ez a megragadása. Kétségbe vonjuk azonban annak az állításnak a jogosultságát, hogy a történelemmel szemben csak ezt a megismerési álláspontot szabadna felvenni. Ezzel szemben nem érv az sem, ha a történész arra hivatkozik, hogy maga a történelem önmagában a meztelen egyszeriségek láncolata. Ha

már a kérdésfeltevésben és fogalomalkotásban elzárják maguk elől egy másfajta válasz lehetőségét, hogyan taníthatja ezeket a történelem akkor valami jobbra? Ha strukturális problémafelvetések nélkül alkalmaznak fogalmakat a történelemre, hogyan mutatkozhatnának meg akkor annak struktúrái? Ha a fogalom nem tartalmaz teoretikus jellegű szándékot, hogyan következhet akkor ebben az irányban egy beteljesedés? (Itt megismétlődik ugyanaz az eljárás magasabb fokon, amelyet már a konzervatívoknál és az anarchistáknál volt alkalmunk megfigyelni: a nem kívánt tapasztalat már az alkalmazott fogalom kérdésfeltevésében és felépítésében elbarikádozza magát.)

Mivel a történelemre vonatkozó kérdésünket a probléma lényege szerint kívánjuk megválaszolni: vajon nem léteznek-e megvalósítatlan tartalmak elképzelésekként, amelyek az adott valóságot robbantják, ezért ezt a jelenségcsoportot mint fogalom alakjában levő kérdésegységet rögzíthetjük; ennél leginkább azt lehetne kérdezni, vajon helyes-e ezt a fogalmat az „utópia" jelentéséhez kapcsolni. Erre kettős lenne a válasz. Amennyiben meghatározzuk: „Utópiának nevezzük azt, ...", akkor senki semmit nem hányhat a szemünkre, mert ezzel elismerjük, hogy meghatározott megismerési célok számára a meghatározás így hangzik. (Max Weber ezt már mintaszerűen világosan látta.) Ha azonban ezt az ily módon felépített definíciót ezenkívül összekapcsoljuk egy történelmileg fedett jelentéssel, akkor ez azzal a szándékkal történik, hogy rámutassunk, már a csupán történelmi értelemben felfogott „utópiákban" is léteznek lényeges elemekként a mi szerkezetünkben kiemelt momentumok. Éppen ezért vagyunk azon a véleményen, hogy a mi konstruktíve meghatározott fogalmaink nem puszta gondolatkísérleteket testesítenek meg, hanem az empíriából való konstrukció kezdeteit alkotják, vagyis hogy ezeknél a fogalmaknál konstrukciókról van szó, cum fundamento in re. Valójában ezek a konstruktív fogalmak nem spekulatív használatra szolgálnak, csak ahhoz akarnak hozzásegíteni bennünket, hogy magában a valóságban létező építő momentumokat — amelyek nem mindig szembetűnőek — rekonstruáljunk. A konstrukció ugyanis nem spekuláció, ahol a fogalom és a megfontolás megmarad önmagánál, hanem a konstrukció az empíria előfeltétele, amely, ha ez betölti a fogalomban lefektetett elvárásokat, vagy egyszerűbben kifejezve, ha „bizonyítékokat" szolgáltat a konstrukció helyességére nézve — ez a rekonstrukciónak tekintélyt kölcsönöz.

Egyáltalán a történelmileg és a rendszeresen (konstrukció) ellentétességét csak elővigyázatossággal lehet értékesíteni. Mindaddig, amíg a gondolati fejlődés előkészületi fokán értékesítik, néhány megvilágítást segíthet napfényre. Így pl. az ellentét

történelmi fejlődésében a Rankénál elért fokán, a szembeállításnak néhány különbséget megmagyarázó értelme volt; magának Rankénak sikerült pl. ezáltal Hegellel való ellentétét magyarázni. Ha azonban ezt a gondolati fejlődés első fokán jogosult szembeállítást (amelyen a történelmi fejlődés éppúgy mint a jelenségek belső struktúrája túlmutat) végérvényes antitézisig és abszolút ellentétig hiposztazálják, akkor itt is — mint annyiszor — a gondolat kibontakozásának partikuláris szakaszából abszolútat csinálnak. És ez az abszolútság itt is arra szolgál, hogy elzárja az utat rendszeres és historikus kérdésfeltevések szintéziséhez, a totális kutatáshoz. (A történelmi fogalomalkotás praktikus veszélyeiről lásd még *C. Schmitt:* Kritik an Meinecke; *C. Schmitt:* Zu Friedrich Meineckes Idee der Staatsraison. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1926. 56. köt. 226. old. Sajnálatos, hogy a problematikát, amely két ilyen markáns képviselő ellentétében rejlik, az irodalomban nem dolgozták ki eléggé.) (A történelem és rendszer problémájáról lásd újabban *W. Sombart:* Economic Theory and Economic History. Economic History Review. 1929. jan. és: *H. Jecht:* Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie. Tübingen 1928.)

[5] *A. Doren:* Wunschräume und Wunschzeiten. A wartburgi könyvtár előadássorozata. 1924/1925. Lipcse—Berlin 1927. 158. old. Csak később mutatunk rá erre a munkára, mint a probléma kultúr- és szellemtörténeti tárgyalásához legjobb kalauzra. Bibliográfiailag ugyancsak utalunk e tanulmányra. A megjegyzésekben többnyire csak az említett munka bibliográfiai adataiban közölt, említett címekkel foglalkozunk. Doren munkája a motívumtörténet jegyében áll (mintegy a művészettörténetben az ikonográfia stílusa). E célokra terminológiája (kívánságterek, áhított idők) külsőleg alkalmas, eredményei azonban csak teljesen indirekt módon jöhetnek számításba kísérletünknél, hogy a modern tudat szociológiai struktúratörténetének leglényegesebb kezdőpontjait rögzítsük.

[6] Alfred Webernek köszönhető, hogy a helyzetelemzést a kultúrszociológia organonjává tette; ennél megkísérlik használni a fentiekben tárgyalt probléma kérdésfeltevését, habár specifikus értelemben.

[7] Az, hogy ebben az összefüggésben a történelmi időátélést transzcendentális-szubjektív módon fogalmaztuk, nem azt akarja mondani, hogy ennek objektíve-ontikusan nincs megfelelője. Csak a mi összefüggésünkben nincs rá alkalom, hogy a kérdést objektíve ontologikus értelemben tegyük fel.

[8] Hogy a történelmi folyamatban fordulópontot jelöljünk meg, az mindig kockázatos, és az elődök elhanyagolását jelenti. A történelemben a leglényegesebbeket rekonstruáló vázlat teljesítménye azonban éppen abban áll, hogy a szükséges határozottsággal ki-

emelje a folyamat tagolásának döntő pontjait. Hogy a münzeri mozgalomban a modern forradalmak kezdetét látták, már emellett szól az a tény is, hogy a modern szocialista irodalom saját kezdeteit nagyon gyakran jelöli ebben a mozgalomban. Természetesen nem osztályöntudatos proletárokról van itt szó, ez magától értetődik; az a tény is minden további nélkül elfogadható, hogy Münzer vallási motívumokból vált társadalmi forradalmárrá. A szociológusnak azonban éppen ezt a mozgalmat kell különösképpen kiemelnie, mert ebben chiliasmus és a társadalmi forradalom strukturálisan összekapcsoltak.

[9] A Münzerről szóló irodalomból ajánljuk itt csak: *K. Holl:* Luther und die Schwärmer (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Tübingen 1927. 420. old.), ahol különböző, egy problémára vonatkozó bizonyítékok vannak kitűnően összeállítva; mindannyiszor ezt tartjuk szem előtt, idézzük Hollt, anélkül, hogy köszönetünket külön még egyszer kifejezésre juttatnánk.

A chiliasmus jellemzéséhez lásd egészen különösen *E. Bloch:* Thomas Münzer als Theologe der Revolution (München 1921), amely az ábrázolandóhoz való belső rokonságon keresztül a legadekvátabb módon ragadja meg a chiliasmus jelenségének lényegét. Ezt már Doren is helyesen becsülte fel.

[10] A politika fogalmát természetesen alapvetően különbözőképpen lehet meghatározni. Itt is érvényes, amit már korábban mondtunk: a meghatározás állandóan függ a megismerés céljától, és ezzel összefüggően a szemlélő álláspontjától. A mi megismerési célunk, követni a kollektív tudatalakulás és a politikai történelem összefüggését, következésképpen a tényeket üdvözítő meghatározásunknak ehhez a kérdésfeltevéshez kell igazodnia.

[11] Már Münzer tudatosan beszél a „lehetetlenre való bátorságról és erőről", lásd *K. Holl:* Luther und die Schwärmer. 429. old.

[12] Münzer a „szellem mélységéről" beszél, amely csak akkor jelenik meg, amikor a lélek erői fedetlenül maradtak. Lásd ugyanott, 428. old.

[13] Münzer Luther elleni harcában már jeleztük a feszültséget a hit egyedül átélhető szubsztanciájának hangsúlyozása, és az ezeket csak hordozó „eszmék" között. Münzer számára Luther az, aki egyedül az írásban hisz. Számára azonban az ilyen hit „lopott, tapasztalatlan majomhit". Lásd ugyanott, 427. old.

[14] Eckehart mester: „Semmi sem akadályozza jobban a lelket isten felismerésében, mint az idő és a tér, (*Eckehart mester:* Schriften und Predigten, Büttner, Jena 1921. I. köt. 137. old.) „ha isten lelkének belsővé kell válnia, úgy időn és téren felül kell állnia!" (Ugyanott, 138. old.) „Ha a léleknek szándékában áll végrehajtani az önmagából való lendületet, és bemenni a semmibe önhatásából, akkor

ez a kegy által van...” (Ugyanott, 201. old.) A középkori misztika és a münzeri vallásosság különbségéhez lásd még Holl találó megjegyzését: mialatt a középkori misztikus mesterséges előkészület, aszkézis által állítódik be isten fogadására, vagyis arra, hogy az istennel való egyesülést kikényszerítse, addig Münzer számára „Maga isten veszi a kaszát, hogy kitépje az emberi gyomot.” (Lásd *K. Holl:* Luther und die Schwärmer. 483. old.)

[15] Hasonlóan a következő mondatban: „Mert tudnia kell, hogy isten benne van, és nem dobhatja ki vagy tagadhatja meg, mintha ezer mérföldre lenne tőle.” (Lásd ugyanott, 430. old.)

Egy másik helyen Münzer lelki és vallási radikalizmusát bizonyítja, amikor megkülönbözteti a mézédeset a keserű Krisztustól, és Luther szemére veti, hogy az övé csak az első... lásd ugyanott, 426. és 427. old. Az értelmezéshez *Bloch:* Thomas Münzer... 251. old.

[16] E korszak művészetében, Grünewald festészetében hatalmassá nőtt példát találhatunk a legdurvább érzékiség és a legmagasabb spiritualitás eme közvetlen egységére. Hogy neki magának voltak-e kapcsolatai az anabaptistákkal, azt nem lehet megválaszolni, hiszen élete szinte ismeretlen. A grünewaldi művészet említése tehát csak a fent mondottak megvilágítására szolgált. (Lásd *E. Heidrich:* Die altdeutsche Malerei. Jena 1909. 39—41., 269. old.)

Lásd még *Heidrich* rendkívül tanulságos munkáját: „Dürer und die Reformation” (Lipcse 1909), ahol a rajongók és az őket követő festők kimutatható kapcsolatait (Hans Sebald, Barthel Beham és Georg Pencz Nürnbergben) és ezzel szemben Dürer védekező pozícióját beláthatóan bizonyítja és ábrázolja. Heidrich, Dürer művészetében a lutheri vallásosság kifejeződését, Grünewaldban ezzel szemben a rajongó szellemiséggel való párhuzamot látja.

[17] Münzer: „... minekünk, húsból való földi embereknek, istenné kell válnunk Krisztus emberré válása által, vagyis vele együtt isten tanítványaivá, általa magától és szellemétől taníttatva istenivé lennünk, és teljességgel átalakulni formájára, hogy ez a földi lét az égbe forduljon.” (Lásd *K. Holl:* Luther und die Schwärmer. 431. old.) A belsővé válás és általában az élményformák és a politikai aktivitás formái összefüggésének szociológiájáról lényeges megfigyelni, hogy Karlstadt és a délnémet keresztelők abban a mértékben, ahogyan Münzertől elszakadtak, a chiliasztikus közvetlenségát élésből mindinkább az optimista jövő-reménység és az üdvözülésátélés élményformájába mentek át. (Lásd ugyanott, 458. old.)

[18] A modern forradalom egyik jegye ezek közül, amelyre már Stahl is rámutatott, hogy ez nem egy megszokott felkelés bizonyos elnyomók ellen, hanem rendszeres szándékú átalakulási törekvés a fennálló társadalmi rend ellen. Ha ezt a rendszeres szándékot az elemzés kezdőpontjává tesszük, és ennek eszmetörténeti és törté-

nelmi gyökereit keressük, akkor jellemző módon ebben a vonatkozásban is a chiliazmushoz jutunk el. Amilyen rendszertelen szeret ez lenni ugyanis egyébként, ebben a vonatkozásban mégis hajlik az absztrakt-szisztematikus beállítottságra. Így pl. már Radványi (egy kiadatlan disszertációjában: [„A chiliazmus"]) rámutatott, hogy a chiliazmus nem az egyszerű emberekhez, hanem az intézményekben és egyénekben működő *gonosz elvhez* nyúl, és ezt követi. (Lásd *K. Holl:* Luther und die Schwärmer. 454. old.)

[19] További irodalom Bakunyinról később. Mint a későbbiekben megmutatkozik, a chiliasztikus beállítottság legtovább a modern anarchizmus bakunyini válfajában él.

[20] Lásd *H. Freyer:* Das Problem der Utopie. Deutsche Rundschau 1920. 183. köt. 321—345. old.; továbbá Girsberger később még pontosabban idézendő könyve.

[21] A francia eszmefogalomról Grimm Deutsches Wörterbuchjában olvasunk: „... korábban, nevezetesen a XVII. század francia nyelvhasználata a szót egy gondolati elképzelés jelölésére használta, egy olyan gondolat, fogalom jelölésére, amiből valami elillan, ebben az értelemben találkozunk aztán az eszmével a XVIII. század első felének német íróinál, nyilván francia befolyás alatt, sőt úgymond francia akcentussal kiejtve ..."

[22] Lásd *Freyer:* Das Problem der Utopie. 323. old.

[23] Lásd *Pinder:* Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas. Berlin 1926. 67., 69. old.

[24] *H. Cunow:* Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. I. köt. Berlin 1920. 158. old.

[25] *Von der Goltz:* Die theologische Bedeutung J. A. Bengels und seine Schüler. Jahrbücher für deutsche Theologie. 6. köt. Gotha 1961. 460—506. old.

Fr. Gerlich: Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich. München 1820. Ez a propagandista szándékból íródott könyv sok dologban egyszerűsítő és felületes, néhány alapösszefüggést azonban, így a fent említettet is, úgy tűnik, helyesen lát. (Lásd az utószót.) Doren (Wunschräume und Wunschzeiten) hozzávetőlegesen helyesen értékelte Gerlich könyvét.

[26] *Landauer:* Die Revolution. 91. old.

[27] *Engels:* A német parasztháború. *Marx—Engels* Művei. 7. köt. Budapest 1962. 334. old.

[28] *K. Holl:* Luther und die Schwärmer. 435. old. Holl éppen abban akar bizonyítékot látni a szociológia érvényessége ellen, hogy Münzer eszméi, amelyek Marx Weber általános típustana alapján (*Max Weber:* Gazdaság és társadalom. Közgazdasági és Jogi Kiadó 1967. 139—186. old.) a legalacsonyabb rétegekhez sorolhatók, az akkori

„értelmiséget" is (így pl. Franck, Karlstadt, Schwenckenfeld stb.) megragadták.

Persze, ha ilyen mértékben leegyszerűsítik a szociológia problémáját, akkor egyáltalán nem csoda, hogy eljutnak elutasításához. Max Weber állandóan hangsúlyozta, hogy általános típustana csak ideáltipikus tendenciák és nem egyszeri helyzetek közvetlen jellemzésére született. A szociológia, amely egyszeri helyzetet próbál elemezni, egészen különlegesen óvatos módon jár el, ha az értelmiség szociológiai besorolásáról van szó. Itt a következő kérdéseket kell a problémafeltevésbe bevonni:

a) szociológiai ambivalenciájára vonatkozó kérdés (hiszen végül ez is szociológiai ismertetőjegy, különösen akkor, ha arra gondolunk, hogy ez nem minden társadalmi rétegre jellemző).

b) Milyen időpontban hajtja a történelmi dinamika az intelligencia képviselőit az egyik, vagy a másik táborba?

c) Milyen módon változtatják meg a más táborokból hozzájuk nyomuló eszméket? (A recepció „törésszögén" nagyon gyakran leolvasható a szociális eltolódás.)

Így maga Holl is (Luther und die Schwärmer. 435., 459., 460. old.) nagyon érdekes anyagi adalékokat szolgáltat a szociológia helyességének megerősítésére, amely ellen küzd. Ő maga állapítja meg, hogy a képzett emberek átvették Münzer tanait, maguk azonban nem tudták továbbfejleszteni, tőlük semmi alapvetően új nem járult ezekhez. Sokkal többet alkotnak a német misztikusok könyveiből és írásaiból — különösen a „német teológiá"-ból, de Augustinusból is — mint saját közvetlen, belső tapasztalatukból. A nyelv legkisebb gazdagítását sem igényelték. A döntő pontokon torzították el a sajátos misztikát, féktelenül összekeverték a középkori misztikusok tanait Münzer keresztelőtanával. (Mindez direkt adalék a szellemi „törési szög" meghatározhatóságáról szóló, fentebb tárgyalt szociológiai tanunkhoz, amely jelen van, ha egy réteg „eszméit" mások veszik át.)

Továbbá maga Holl meséli, hogy az értelmiség — többek között fent említett képviselőiben — mindinkább visszavonul a mozgalom továbbhaladásával, minél radikálisabbá válik az, amint tbk. Franck „Kronicá"-jában még élesebben ítél a paraszthábor úról, mint maga Luther; amint a Münzertől való elfordulás után egy radikális világnézetváltozás mutatható náluk ki, amint a Münzertől való elfordulásban a művelteknek ez a világnézete mindinkább embermegvető vonásokat vesz fel, amint ez „szociális vonásait" elveszti és amint a chiliasztikus apodixis helyére a „láthatatlan egyház" toleránsabb, majdhogynem megalkuvó eszméje lép. (Ugyanott, 459. old.)

Tehát már abban is nagyon sok szociológiailag megragadható rej-

lik, ha már az alkalmazott kérdésfeltevés birtokában és az ebből keletkező fogalomapparátusban vagyunk.

[29] Ebben az összefüggésben az *abszolutizmus ideológiájáról* is említést kell tenni, amelyről ez esetben nem szólhatunk részletesebben. Ez is mutatja, hogy az eredetileg a léthelyzet uralására irányulónak megvan az a tendenciája, hogy e léturalom technikájáról egészen józan megfontolásokat tesz az ún. machiavellizmus értelmében. Csak később (többnyire az ellenfelektől kikényszerítve) lép fel az uralom eszmei igazolásának szükséglete. Ennek az általánosabb állításnak a megerősítésére csak *Meinecke* egy mondatát idézzük, amelyben erről a folyamatról ír:

„A modern állam ideálja, amely nemcsak hatalmi állam, de kultúrállam is kíván lenni, ezzel felemelkedik, és az államrezon szegényes korlátozása a hatalom biztosításának puszta feladataira, amelyben a XVII. század teoretikusai még sokrétűen mozogtak, túlhaladottá vált." Nagy Frigyes idejéről van itt szó. *Franz Meinecke:* Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München—Berlin 1925. 353. old.

[30] A hegeli jogfilozófia előszavának ismert zárszavai, *Hegel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts. 17. old.

[31] „Az államok alkotmányát nem találják fel; a legokosabb számítás ugyanolyan tehetetlen itt, mint a teljes tudatlanság: egy nép kedélyének és az ebből származó erőnek és rendnek nincsen szurrogátuma még a legintelligensebb fejekben és a legnagyobb virtuózokban sem." *(Adam Müller:* Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der preussischen Monarchie. Berlin 1810. 49. old.)

Ez a gondolat áthatja a romantikából eredő egész konzervatív hagyományt.

[32] *J. Stahl:* Die Philosophie des Rechts I. köt. 272. old.

[33] *Münzer* mondja még: Az írástudók nem tudják „miért kell a szentírást elfogadni vagy elvetni, mert egy ilyen, a régiektől származó . . . tudást a zsidók és a törökök és minden nép, egyedül csak hitének megerősítésére használt." *K. Holl:* Luther und die Schwärmer. 432. old.

[34] *Hegel:* Előadások a világtörténelem filozófiájáról. Akadémiai Kiadó 1966. 134. old. További adalékok *Karl Mannheim:* Konzervatív gondolkodás 98. old. Itt első alkalommal próbáltam a „történelmi időátélés" formáit a politikai tudat mindenkori struktúrájából megragadni. Lásd még: Stahl a következő szavakkal próbálja jellemezni Schelling, Goethe és Savigny idő- és életérzését:

„Olyan ez nekünk, mint az élet minden fokán és árnyalatán, mintha mindöröktől fogva így lett volna, visszatekintünk azonban és látjuk, hogy ez keletkezett, de nem látjuk, hol az átmenet? és ho-

gyan? Ugyanilyen láthatatlan növekedéssel képződnek és változnak körülöttünk az állapotok és viszonyok. Az örök és szükségszerű fennállás érzése és mégis mindennek időbeli keletkezése és átalakulása kísér minket saját helyzetünkben és sorsunkban is. Ez a soha nem csendesülő növekedés, ez az élő keletkezés uralja Schelling látását is, és rendszere feltartóztathatatlan törekvés ennek ábrázolására. Ugyanez a vonás Savigny sajátszerűségének saját szférájában is." (*J. Stahl:* Die Philosophie des Rechts. I. köt. 394. old.)

[35] Az ebbe az irányba mutató összefüggések közül némelyek világosak egyik hallgatóm, Requadt, még kinyomatlan írásában, a Johannes von Müller nevű történészről szóló részekben.

[36] Lásd pl. V. Martin tanulmányának utolsó részét: Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken. Deutscher Staat und deutsche Parteien. München—Berlin 1922.

[37] Ez az állítás azonban először a XIX. század szocializmusától érvényes. A XVIII. század utópikus felvilágosító szocializmusának, abban az időben, amikor a fiziokratizmus a haladásgondolat jegyében konstruálta a történelmet, volt még múlt-utópiája, amely hordozói kispolgári, reakciós mentalitásának felelt meg. Szociológiailag ez a múltba való menekülés részben a régi községi földközösség egy részének megmaradásán alapul, amelyek egy bizonyos fokig ébren tartották a „kommunista" intézményekre való emlékezést a múltban. Ezekről az összefüggésekről részletesebben ír könyvében *H. Girsberger:* Der utopische Sozialismus des XVIII. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen, Zürcher Volkswirtschaftliche Forschungen, 1. füzet, lásd különösen a 94. old.

[38] Bakunyinról lásd: Nettlau, Ricarda Huch und Fr. Brupbacher írásait; az utóbbinak „Marx und Bakunin" c. műve (Berlin—Wilmersdorf 1922) néhány lényeges probléma koncentrált ábrázolását nyújtja. Bakunyin összegyűjtött művei német nyelven a „Der Syndikalist" kiadónál jelentek meg. Lásd még a korábbi cárok kancelláriájának, III. rekesze széfjében a titkos szekrényben újabban feltárt: Bakunyin gyónása I. Miklós cárnak. Németre fordította K. Kersten. Berlin 1926.

[39] *Brupbacher:* Marx und Bakunin, 60. old., 204. old.

[40] *Engels:* A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. *Marx—Engels* Művei. 20. köt. Budapest 1963. 20. old.

[41] Elméletünk mintegy közel egzakt, matematikai megerősítéseként a történelmi idő társadalmilag és politikailag differenciált átéléséről, és a fent adott elemzés adalékaként, hozzunk fel itt egy részt a kommunista *Révai József* egyik írásából: „Hiszen a jelen valójában csak azáltal létezik, hogy múlt és jövő létezik, a jelen a

nem-szükségszerű múlt és a nem-valóságos jövő formája. A taktika a jelenként fellépő jövő." (Das Problem der Taktik. Megjelent a „Kommunizmus"-ban, a Komintern folyóiratában: 1920. II. köt. 1676. old. Itt világosan ki van mondva a jövő virtuális jelenvalósága a jelenben. Pontos ellenpólusa ez a korábbi Hegel-idézetünknek. (Lásd 34. jegyzet.) Lásd még ennek a tanulmánynak további helyeit a történelmi időátélés szociális differenciálására.

42 Ennek az általános folyamatnak az elemeiben az ideológiafogalom jelentésváltozása zajlik le, amit megpróbáltam a bevezetésben vázolni.

43 Az ilyen végső pontokon is felvilágosodik még egyszer a lehetséges realitás-átélések legradikálisabb különbsége. Az egyik extrém pólust ezúttal is az anarchista Landauer képviseli: „Mit ért ön akkor az emberiség történetében az objektív, tiszta dologszerű alatt? Egész biztosan nem földet, házakat, gépeket, vasúti síneket, távíródrótokat, vagy ilyesmiket. Ha azonban hagyománnyá, szokássá, babonásan tiszteltté vált kapcsolatkomplexumokat ért alatta, mint az állam és hasonló berendezések, állapotok, viszonyok, akkor éppen azt a felismerést nem lehet kiküszöbölni, hogy ezek csak látszattárgyak. A társadalom fennmaradás, rombolás és újjáépítés között ingázó mozgásfolyamatának lehetősége és szükségszerűsége éppen azon a tényen alapszik, hogy az individuumom kívül nincs semmiféle szervezet („Organismus"), csak az értelem, a szerelem, a tekintély kapcsolatai. Ezért az individuális »képződmény« számára — ami csak addig képződmény, amíg az egyének saját nedvükkel táplálják — mindig újra eljön az idő, amikor az élők visszavonulnak tőle, mint egy értelmetlen kísértettől és új csoportokat alkotnak. Így vontam én vissza attól, amit én »állam«-nak nevezek szerelmemet, értelmemet, alattvalóságomat és akaratomat. Ezt megtehetem, amíg képes vagyok akarni. Ha Ön nem képes erre, az mit sem változtat azon a döntő tényen, hogy ez a képtelenség elválaszthatatlanul az Ön személyiségén múlik, és nem a dolgok természetén." (Landauer leveléből Margarete Susmannak, 1926. január 25. G. Landauer élete levelekben. II. köt. M. Buber 1929. 122. old.). Mint ellentétes extremitást lásd a következő helyet Hegelnél: „Hogy valaki individuum, az egyenértékű az objektív erkölcsiséggel, ami egyedül maradandó, továbbá az a hatalom, amelyen keresztül az egyének élete kormányozódik. Az erkölcsiséget ezáltal úgy mutatták be a népeknek, mint örök igazságosságot, mint önmagában levő istent, amelyekkel szemben az egyének serény igyekezete puszta játék marad." (Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 325. old.)

TARTALOM

Ideológia és utópia 5

Lehetséges-e a politika mint tudomány? 47

Az utópikus tudat 115

a) Kísérlet az alapjelenségek megvilágítására: utópia, ideológia és a valóság problémája 115

b) Az utópikus tudat alakváltozása és lépcsőfokai az újkori fejlődésben 126

I. Az utópikus tudat első alakja: Az anabaptisták orgiasztikus chiliasmusa 126

II. Az utópikus tudat második formája: a liberális-humanitárius eszme 131

III. Az utópikus tudat harmadik alakja: a konzervatív eszme 138

IV. Az utópikus tudat negyedik alakja: a szocialista-kommunista utópia 145

V. A jelenlegi konstelláció 151

Jegyzetek 163

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója. Szerkesztette: Dr. Kósa Erzsébet. A fordítást ellenőrizte: Dr. Lakatos György. A sorozatterv Erdélyi János munkája. Műszaki vezető: Szécsi Andor. Műszaki szerkesztő: Kun Gábor. A szedést 1970. VI. 3-án kezdték meg. Megjelent 1971. III. 31-én, 1500 példányban. Terjedelme 12 (A/5) ív

70.0173/1 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

15,– Ft